الى القارئ

حول تعليم الفلسفة

طالما تعرضنا الى حال تعليم الفلسفة بمدارسنا الثانوية وجامعتنا ، ونبهنا الى مخاطر « لامبالاتنا » – نحن المضطلعين بمسؤولية تربية الاجيال الصاعدة والتخطيط لمستقبل هذه الأمة – بمحتوى برنامج تعليم الفلسفة الرسمي ومناهجه (1) ، وآتكالنا على ذوى الاختصاص من الاساتذة – الاجانب منهم والتونسيين – دون سواهم ، كى يجتهدوا ويتصرفوا بمفردهم انطلاقا من نصوص ومحاور ومسائل وضعها عدد محدود من « أهل الذكر » من دون سابق توجيه يعمل به ولا ضبط إطار حضارى يرجع اليه ، بل إنه تم اختيار بعض المسائل بتصويت أغلبية الاعضاء الذين تتكون منهم اللجان المنعوتة بالفنية وهى فى واقع الامر صاحبة القول الفصل (2) .

وكلما عمد مسؤول سياسى الى استصلاح تعليم مادة الفلسفة واستشار الاساتذة والمتفقدين تظاهر بعضهم بالحماس للاصلاح ونبهوا فى نفس الوقت الى وجوب الحفاظ على المستوى وأشاروا بمزيد الدرس والتحليل والتعمق والتفكير !.. وحذروا من مغبة السرعة والارتجال و « رقدوا فى الخط » حتى يتبدل هذا المسؤول أو تصرفه مشاكل أخرى « سخنة » يعتبر حلها أوكد من هذه القضية « البيداغوجية الصرف ! » (3) .

---

(1) راجع بالخصوص كتابى (مواقف) ص 33 – الشركة التونسية للتوزيع 1973 . وكذلك سانحة « الفكر » بعنوان « أزمة الفلسفة » السنة 20 / العدد 3 .

(2) من ذلك أنه فى نطاق ضبط محتوى برنامج الفلسفة فى السنة السابعة وقع البت فى ادراج بعض المسائل بواسطة التصويت فتقرر مثلا أن تدرج مسألة (الذاكرة) كمادة اجبارية فى برنامج علم النفس وأن ترسم مسألة (الادراك) كمادة اختيارية فقط وكلتاهما مادة أساسية فى علم النفس. نعم ! ألسنا دمقراطيين ؟...

(3) ألا تلاحظ أنه كلما عمد وزير من وزراء التربية فى السنوات الاخيرة بالخصوص الى اصلاح جذرى للنظام التربوى وآهتم خاصة باعادة النظر فى محتوى التعليم قامت الاضرابات وظهر التشويش فى التعليم العالى وحتى الثانوى ؟ إن من الصدف ما يدعو الى تجاوز الاستغراب البسيط !

ذلك أن دعاة بعض المذاهب التى تتنافى مع اختياراتنا القومية وتتضارب مع مقوماتنا الحضارية اتخذوا من التعليم عامة ومن بعض المواد « الحساسة » وفى مقدمتها التاريخ والفلسفة بكل فروعها ، أداة للتبشير بنظرياتهم والدعوة الى معتقداتهم ، وآلة لتقويض النموذج الثقافى الذى ينتمى اليه معظم طلبتهم وتحطيم الاطار الوطنى الذى يعتزون به وتشكيكهم فى القيم الاجتماعية والاخلاقية التى نهلوها من معين تونس الخالدة واستوحوها من مقوماتهم العربية الاسلامية ، بل حببوا اليهم التمرد والرفض واستدرجوهم نحو الانانية وعبادة الذات الفردية والفوضى بعنوان التحرر والافلات من كل أنواع الضيم والاستلاب !

إن هؤلاء الدعاة شر من دعاة الفوضى نفسها وأمضى سلاحا وأبعد أثرا، لأنهم يتناولون على مر السنين أجيالا كثيرة من الشباب المتعلم ـ أى رجال الغد ـ ويستغلون مراهقتهم وما تورث فيهم من ضيق بقيود المجتمع وطقوسه ونظمه وعاداته ، ويغرونهم بالمعرفة العلمية والتفكير الموضوعى مقابلين ذلك بمتاهات التفكير الماورائى وبحران الغيبيات ـ أو ما يتصورون أنه كذلك ـ ويحملونهم على الاعتقاد بأن الماضى بتراثه وقيمه ومعتقداته ... تجاوزته الاحداث وأن عليهم أن يعتنقوا المذهب العلمى الفلانى الذى يزيل الشك ويكسب اليقين ويضمن ـ اذا ما نوضل من أجله فانتصر ـ العدل والخير والمساواة ... أى الجنة المفقودة ! وهم فى كل ذلك متمسكون فى الظاهر بالبرامج الرسمية ، منادون بوجوب الابقاء على حرمة الجامعة واستقلال الاساتذة ! غيورون على مستوى التلامذة ، هذا المستوى الذى يتشدقون بأنهم هم وحدهم سدنته والضامنون لبقائه ، حتى أن الواحد منا يصاب أحيانا بمركب إزاءهم فتراه لا يجرؤ على أى اصلاح متعللا بضرورة ترك البيداغوجيا للبيداغوجيين ، ويفضل ترك دار لقمان على حالها ، خوفا من أن يتهم يوما بانه سبب فى انهيار المستوى ؟

ولما أدرك المسؤولون عن التربية القومية وعدد من الاساتذة الاشراف خطر هذه الخطة ، وفطنوا مثلا الى أن بعض الاساتذة كادوا أن يخصصوا كامل السنة لتلقين فلسفة ماركس وأتباعه ، أو تبيان رجعية هذا المجتمع وما يشكوه ـ فى نظرهم ـ من استغلال وطبقية فاحشة ... وأسندوا ـ فى نطاق آمتحان الباكلوريا ـ أعدادا مبالغا فيها للانشاءات الفلسفية التى ينطلق أصحابها فى تحليلاتهم ـ إن صح التعبير ؟ من ماركس ويعودون اليه أو يسلطون فيها أحكاما قاسية جائرة على النظام الجمهورى الذى فتحوا فيه أعينهم فاذا هو قد فتح لهم أبواب المدارس والجامعات وحقق فى مجال دمقراطية التعليم ما لم يحققه نظام آخر سواء فى الدول

الغنية أو الفقيرة ... (1) وأراد هؤلاء المسؤولون عن حظوظ التربية اصلاح الاوضاع وقرروا تعريب مادة الفلسفة واعادة النظر فى محتواها ، قامت قيامة الرفاق المبشرين واستمالوا اليهم بعض المغرورين المساكين بدعوى صيانة حرمة الفلسفة والابقاء على مستوى تعليمها ، كان تعريب الفلسفة سينال من هذا المستوى الذى يظنونه فى الوقت الحاضر رفيعا !

ثم إنهم لا يكتفون بذلك بل يوهمون التلامذة والمسؤولين ، وأحيانا يوهمون أنفسهم ، بأن التعريب مرادف لتدريس الفلسفة الاسلامية دون سواها وأنه رجوع الى عهود الانحطاط ونكسة بالنسبة للنظام التونسى التقدمى !

والواقع أن البرامج الجديدة (آداب وعلوم) التى تقررت هذه السنة وتيسر لنا الاطلاع عليها تحتوى على جملة من المسائل والقضايا العصرية الحية مثل معانى الوجود ومصير الانسان وحقيقة المعرفة واللغة والتفكير الرياضى ومنهاج علم الحياة والمنهاج التجريبى والروح العلمى والسلوك والحرية والمسؤولية والتجربة الخلقية والقيم واستعراض لأهم التيارات الفلسفية الحديثة مثل التيار الروحانى والتيار المادى والتيار العقلانى والجدلية والوجودية والهيكلية ... وغيرها من المسائل .

* * *

ورغم ذلك فنحن لا ندين الفلسفة - من حيث هى - ولا نحملها مسؤولية استغلالها من طرف شتى عصابات المذاهب الجاهزة وأنصار الايديولوجيات المستوردة دعاة الفتنة الاجتماعية والتذبذب الحضارى ، ولا نقول - كما قال عثمان تقى الدين الشهرزورى المعروف بابن الصلاح إن الفلسفة اس السفه والانحلال ومادة الحيرة والضلال ومثار الزيغ والزندقة ، ولا نرى أن من تلبس بها - تعليما وتعلما - قارنه الخذلان والحرمان واستحوذ عليه الشيطان ... بل نحن ننزه الفلسفة من هذه الترهات ونبرئها من هذه التهم ونعتبرها اداة ضرورية لصقل مواهب الشباب ورياضة تفكيرهم واعدادهم الى عقل واقعهم والتلاؤم معه وتبين طريقهم فى الحياة التى تابى القوالب الجاهزة والافكار المحنطة .

---

(1) قرأت بنفسى بعض النماذج مما دبجه التلامذة المشاركون فى الباكالوريا (دورة جوان 1975) فبوغت بالاستاذ يعلق فى الهامش على مثل هذه الجمل : « يجب تحطيم النظام القائم » أو : « لا مكان فى تونس الا للاستغلال » ... بقوله : حسن ! وباسناد عدد 17 وحتى 18 على 20 لمثل هذه الانشاءات . والله يشهد أن أصحابها ليسوا فى مستوى العباقرة .

ومن اجل ذلك نحن نساند كل اصلاح جذرى وجدى لتعليم الفلسفة يستهدف غايتين رئيسيتين لا تتناقضان بل تتكاملان .

اولاهما تاصيل الفلسفة بتعريبها وتجذيرها وجعلها أداة لمزيد التلاؤم بين الشاب وبيئته وبينه وبين العالم المحيط به ، بين ماضى المجتمع العربى الاسلامى الذى ننتمى اليه أحب البعض أم كرهوا وبين حاضره ومستقبله .

وثانيتهما ضبط خطة بيداغوجية بالتعاون مع الاساتذة الاحرار بحق ، حتى تساهم الفلسفة فى تحرير العقول وإنارة السبيل وتمكين الشباب من السيطرة على المذاهب المتعاقبة التى يدرسها ثم الانطلاق منها الى معرفة ذاته والقدرة على التاثير فيما حوله .

اليست المذاهب ، قديما وحديثا ، مجرد شهادة على مغامرات أفذاذ المفكرين الذين وضعوها ، وآية من شجاعتهم على تخطى المألوف من الآراء والمنقول من النظريات ، سواء كان « المحبس » أو « المالك » افلاطون أو ماركس ، الفارابى أو ماركوس ... ؟ اليس يتمثل الوفاء للاعلام الذين سبقونا واثروا بقسطهم الحضارة البشرية فى تجاوزنا إياهم ، هم بالذات ، وتابى التقيد بافكارهم بدعوى الاخلاص لهم ؟ اليس يكمن شرف الاساتذة ، المربين لا الدعاة ! فى توفقهم الى تأهيل تلامذتهم الى القدرة على الاجتهاد والفوز باستقلال الرأى وحرية التفكير والاهتداء الى موقف واضح من الموروثات الثقافية ؟ ألا تتجلى اخلاق الاساتذة فى احترام طلبتهم وصيانة شخصيتهم والسعى الى تفتحها والعمل على إنمائها وتعهدها ؟ أليس أدق الاساتذة نظرا وأصفاهم نية وأجدرهم بالثناء أشدهم تعلقا باحقاق الحق وأبعدهم عن الولاء الآلى والانتماء الأعمى ، وأكثرهم نفرة من فرط الاستبداد بالخاطر وأسبقهم الى محبة تلامذتهم والتفانى فى إبراز مواهبهم ؟

ونحن واثقون من حسن طوية جل أساتذتنا وكفاءتهم واخلاصهم لوطنهم ومرتاحون الى وفائهم ورهافة شعورهم بقداسة رسالتهم التربوية . وإنما قصدنا الى تحذيرهم من نفاق المنافقين وتنبيههم الى كلمات خير يريد بها باطلا كل الذين باعوا انفسهم للاستعمار الثقافى وتواطؤوا مع الامبريالية العقائدية التى تكتسح الآن بلدان العالم الثالث ، ونعول على رجال التربية القومية لانجاح الاصلاح المرتقب فى مادة الفلسفة ، كما نؤمل أن تصمد عزيمة القادة السياسية فى وجه كل العراقيل والمغالطات حتى نبقى جميعا عند حسن ظن هذا الشعب الاصيل .

محمد مزالي

الفارابي في ذكراه

بقلم : عبد الواحد ابراهيم

فى آخر شهر أكتوبر الماضى ولمدة أيام أربعة عاشت بغداد مهرجانا كبيرا وعلى مستوى عال من القيمة ، احتفالا بذكرى العلامة أبى نصر الفارابى الذى مر على ولادته اليوم أحد عشر قرنا من الزمان ٠

وقد ظلت وزارة الاعلام العراقية تستعد لهذه المناسبة طيلة عامين وتهيء لها البرامج الثرية والظروف المادية اللازمة ٠ ثم هى دعت لها رجالا أعلاما من شرق الارض وغربها كى يسهموا بما يتوفقون اليه فى دراساتهم وبحوثهم فى إلقاء المزيد من الاضوا على شخصية الفارابى الذى تناقضت آراء المؤرخين حولها كثيرا ، وفى إثراء ما تركه الرجل من نظريات ومسائل فى الفلسفة والمنطق والاخلاق والاجتماع بل وحتى فى الموسيقى وعلم الانغام ، خاصة وهو يعتبر اليوم عند أغلبية الدارسين المؤسس الحقيقى للمدرسة الفلسفية العربية ٠

والفارابى هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ ، ولد فى مدينة « فاراب » ، ومنها جاءت تسميته (1) ، وهى تقع على ضفتى نهر « سردريا » الاوسط الكائن اليوم بجمهورية قازاخسان السوفياتية ، وقد يكون موقع « فاراب » هذه فى مدينة « أوترار » المبنية على أنقاضها ٠

وولد الفارابى سنة 259 هـ / 870 م من أب فارسى الاصل وأم تركية حسب ما أورده ابن أبى أصيبعة فى « عيون الانباء » ٠ ولما شب عكف على الدرس والتحصيل وحذق عددا وافرا من اللغات (70 لغة على ما يروى ابن خلكان فى وفيات الاعيان) ٠ ثم نزح الى بغداد بعد أن جاوز سن الشباب بقليل فتعلم بها العربية على يد النحوى أبى بكر بن السراج ، كما تتلمذ على كل من يوحنا بن حيلان وأبى بشرمتى بن يونس ، ثم درس الفلسفة طيلة مكوثه ببغداد مدة

---

(1) وقد يكون ولد ببلدة « وسيج » ، وهى احدى مدن فاراب من بلاد ما وراء النهر فى آسيا الوسطى على ما يذكره ابن حوقل فى كتاب « صورة الارض » ٠

ثلاثين عاما ، والى أن غادرها الى دمشق عام 330 هـ / 941 م ومنهـا الى حلب حيث ضمه أميرها سيف الدولة الحمداني الى بلاطه . ثم رافق الامير الحمداني الى دمشق وبها توفى سنة 339 هـ / 950 م وعمره ثمانون سنة .

هذه لمحة مقتضبة عن أبى نصر الفارابى لم نأت فيها الا على العلامات الكبرى فى حياته ، والخطوط العريضة لأطوارها ، على أن شخصيتـه من الاهميـة ، وعلمه من الوفرة والسعة ، بحيث لا يمكن أن يستوعبهما مثل هـذا التقـديم المقتضب الذى أردنا به التعريف فى عجلة بالفارابى . وكيف تمكن الاحاطة فى صفحات معدودات بما وسعه علم هذا الرجـل الذى كتب فى اللغـات ، والرياضيات ، والكيمياء ، وعلم الهيئة ، والعلوم العسكرية ، والطبيعيات ، والموسيقى ، والالاهيات ، والفقه ، والمنطق ؟

نرجو أن تكون الدراسات التى اشتمل عليها ملتقى بغـداد والتى نقـدم البعض منها فى هذا العدد ، اسهاما كافيا فى هذا المفكـر العربى حقـه من التعريف والتنويه .

ثم إننا نود المرور هنا ببعض ما قيل عن الفارابى بالرجوع الى من انكبـوا على دراسة أعماله بين قدامى ومحدثين .

◆ فهذا **البيهقى** (1) يخلد أربعة فلاسفة عظام هم : أرسطـو والاسكنـدر الافروديسى قبل الاسلام ، والفارابى وابن سينا بعده . ويشهد بنبوغ أبى نصر الفارابى الملقب بالمعلم الثانى عطفا على أرسطو المعلم الاول .

◆ ويقول عنه **ابن خلكان** (2) أنه « أكبر فلاسفة المسلمين فلم يكن فيهـم من بلغ رتبته فى فنونه » .

◆ ويروى « **ابن أبى أصيبعة** » (3) أنه « كان ـ رحمـه اللـه ـ فيلسوفا كاملا ، واماما فاضلا قد أتقن العلوم الحكمية ، وبرع فى العلـوم الرياضية ، زكى النفس ، قوى الذكاء ، متجنبا عن الدنيا ، مقتنعا بما يقوم بأوده ، يسير سيرة الفلاسفة المتقدمين » .

---

(1) ظهير الدين البيهقى : تاريخ حكماء الاسلام .
(2) ابن خلكان : وفيات الاعيان ، ج 2 .
(3) ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء فى طبقات الاطباء ، ج 3 .

◆ ويقول « **القزويني** » (1) : « وقد خصه الله تعالى بمزيد فطانة حتى أحكم أنواع الحكمة ، حتى علم الموسيقى والكيمياء » .

◆ ومن رأى « **ابراهيم مدكور** » : « أخذت الفلسفة الاسلامية تستكمل أسسها ومبادئها بما أضافه اليها الفارابى من عمق وتحديد ، وتوفيق وتنسيق » (2) .

◆ ويقول « **أحمد أمين** » : « فنحن إن قلنا : ان الفلسفة الاسلامية وضعت أصولها على يد الفارابى فى القرن الرابع ، ولم يكن ما جاء بعدها فى القرن الخامس وما بعده الا شرحا وتفسيرا وتعليقا .. لم نبعد » (3) .

◆ ويرى « **قدرى حافظ طوقان** » (4) : أن الفارابى « كان منتجا الى أبعد حدود الانتاج أخرج الى الناس من المؤلفات والرسائل ما يزيد على المائة ، أتى فيها على الفلسفة بعلومها ، وعلى النجوم والمناظر والمنطق والعدد والهندسة. وقد سار فى عرض أكثرها على أسلوب ممتاز بالقصد فى اللفظ والعمق فى المعنى ، مع دقة فى التعبير وقوة فى التماسك وحسن الانسجام والنظام فى التأليف ، وربط المواضيع ربطا محكما منطقيا » .

◆ وعلى حدل قول « **ماسينيون** » فان الفارابى أول مفكر مسلم فهو : « قد أنشأ مذهبا فلسفيا متكاملا ، وقام فى العالم العربى بالدور الذى قام به أفلوطين فى العالم الغربى » .

ثم إن الفارابى قد ترك بعد حياة خصبة ما يزيد على مائة كتاب ، بقى كثير منها وقد طبع بعضها . وفى دور الكتب والخزائن العامة والخاصة فى المشرق والمغرب طائفة من مخطوطاتها .

وأشهر مؤلفاته المطبوعة بالعربية هى : « الجمع بين رأيى الحكيمين » ، « السياسة المدنية » ، « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، « عيون المسائل » ، « كتاب الموسيقى الكبير » ، « رسالة الحكم » ، « إحصاء العلوم » .

---

(1) القزوينى : آثار البلاد وأخبار العباد .
(2) أورده أحمد أمين فى ظهر الاسلام ، ج 2 ، ص 167 .
(3) أحمد أمين : ظهر الاسلام ، ج 2 .
(4) قدرى حافظ طوقان : الخالدون العرب .

ثم كانت وفاته بدمشق فى شهر رجب من سنة 339 هـ (950 م) ، وصلى عليه سيف الدولة الحمدانى فى رجال من خاصته . ودفن فى ظاهر دمشق ، خارج الباب الصغير .

* * *

دعى لحضور مهرجان « الفارابى والحضارة الانسانية » هذا الذى نظمته وزارة الاعلام العراقية باحثون متخصصون من أمم مختلفة ، كما دعى اليه ضيوف من أهل الفكر والادب والصحافة نالنى شرف الانتماء الى زمرتهم فلبيت الدعوة الكريمة التى وجهت الى من وزارة الاعلام للانتفاع والاطلاع .

وقد حضر معى من تونس الاستاذان عبد المجيد الغنوشى وعبد الكريم المراق اللذان ساهما بدراستين ننشر نصيهما فى هذا العدد ، ثم انضم الينا الاستاذان محجوب بن ميلاد وحبيب الفقى وقد صادفا المهرجان وهما ببغداد فى مهمة علمية .

نذكر — دون حصر — من بين الحاضرين أيضا :

• **ماجد فخرى** رئيس دائرة الفلسفة بالجامعة الاميركية ببيروت ومؤلف كتاب « ابن رشد فيلسوف قرطبة » ، وكتاب « أرسطو طاليس المعلم الاول » ، كما أنه نشر « رسائل ابن باجة الالاهية » وعلق عليها بالانكليزية وترجم الى العربية « تاريخ الفلسفة الاسلامية » . أما مساهمته فى المهرجان فعنوانها « اثر الفارابى فى الفلسفة الاسلامية » . وقد اهتم فى هذا البحث بابراز جوانب الاثر الفارابى فى الفلسفة الاندلسية كما يتجلى بوجه خاص فى النتاج الفلسفى لاول علم من أعلام تلك الفلسفة أبى بكر بن الصائغ المعروف بابن باجة ، ولا سيما فى حقلى السياسة والمنطق . ثم أشار الى ما حصل لابن طفيل وابن رشد من تأثر محدود بفلسفة الفارابى ، ولكن — على الخصوص — الى خروجهما عليها خروجا واضحا ، مستعينا على ذلك بمقارنة بعض النصوص غير المنشورة .

• **لوى قارديه** المستشرق الفرنسى المعروف بتخصصه فى فلسفة ابن سينا ومن تآليفه التى يعرفها ولا شك الكثير من دارسى الفلسفة بتونس : كتاب : Introduction à la théologie musulmane ، وكتاب : La Cité musulmane . وقد قدم دراسة بعنوان : « التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابى » ترجمها عنه الى العربية الدكتور ابراهيم السامرائى .

وفى نهاية البحث يخلص الباحث الى نتيجة مفادها أن الانسجام بين الدين والفلسفة فى القرنين الثالث والرابع الهجريين كانا فى سطرين مختلفين : إما الحفاظ على التفوق المطلق للوحى النبوى ، وهذا كما يبدو ما أوحى به الكندى ، وإما بتفضيل الشمولية للمدرك التلقى الذكى بالنسبة الى اختلاف الملل ، ويقول : « إن هذه النظرة الثانية هى نظرة الفارابى » ، ثم يتساءل : « هل إن رأى الفارابى سيكون له شىء من الغلبة والظهور بعد ذلك ؟ » .

• **على سامى النشار** أستاذ الفلسفة الاسلامية بجامعة محمد الخامس بالرباط ومؤلف « نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام » بأجزائه الثلاثة ، و « المنطق الوضعى » ، و « الفلسفة اليهودية وتأثرها بالفلسفة الاسلامية » ، وأخيرا « مناهج البحث عند مفكرى الاسلام » . أما بحثه فى المهرجان فاحتوى على « نظرية جديدة فى المنحنى الشخصى لحياة الفارابى وفكره » .

• **محمد على أبو ريان** أستاذ الفلسفة الاسلامية بجامعة الاسكندرية . ودراسته بعنوان : « دراسة تحليلية مقارنة للصلة بين المنطق والنحو ورأى الفارابى فيها » .

• **عثمان عيسى شاهين** من جامعة الخرطوم بالسودان . ودراسته كانت عن « المنهج عند الفارابى » وفيها حاول الدارس البحث عن الجوانب الثرة الممتعة والاصيلة التى تعاون فى كشف جوهر المنهج وذاتيته تلمسا لجوانب العبقرية عند الفارابى .

• **جان جوليفيه** الاستاذ بالسربون ومؤلف دراسة عن « فلسفة المعرفة عند الكندى » . وقدم دراسة عنوانها « العقل المستفاد عند الفارابى » .

• **روجى ارنالداز** أستاذ الفلسفة بالسوربون وبحثه الذى تقدم به كان مركزا على نظرية النبوة عند الفارابى وهو منشور بالعربية فى العدد الخاص من مجلة « المورد »العراقية الصادر بمناسبة المهرجان .

• **حسن سوستش** من جامعة سارايفو بيوغسلافيا وقد ربط حياة الفارابى وآراءه بالبيئة السياسية التى عاش فيها ، كما قام بمقارنة بين « المدينة الفاضلة وجمهورية أفلاطون » .

• **جوزيف فان إس** من جامعة توبنقن بألمانيا الغربية وبحثه كان عن « الفارابى وابن الريوندى » وقد ترجمه عنه الى العربية الدكتور ك٠ م٠ الشيبى والدكتور عبد الامير الاعسم ٠

• **محسن مهدى** وهو عراقى مقيم بأمريكا وأستاذ بجامعة هارفارد وقد نشر نشرا علميا بعض كتب الفارابى ٠ أما بحثه فكان عن نصوص غير منشورة للكندى والفارابى تتعلق بالتعاليم والتجربة فى التنجيم والموسيقى ٠

الى جانب هؤلاء العلماء حضر آخرون كالدكتور الحبابى من المغرب ، والدكتور نقولا زيادة من لبنان ، ومحمد العريبى من ليبيا ، وشنجى ميجيما من اليابان ، والدكتور كاراكييف من الاتحاد السوفياتى ، إضافة الى كثير من الباحثين وأساتذة الجامعات بالعراق الشقيق ٠

* * *

قدمت بحوث المهرجان كلها فى قاعة الجامعة المستنصرية وهى ذات مدرج كبير ومجهزة بأحدث آلات التهوئة والاضاءة والصوت والترجمة الفورية ٠ وكان اليوم الاول مخصصا للافتتاح ، أما الايام الثلاثة الباقية فوزعت على الحلقات الدراسية ، وكان محور أولاها « العلم والفلسفة والمنطق » ٠ وتركزت الثانية على « الادب والفن والدراسات الانسانية » ، أما الثالثة فكانت عن « الفارابى والثقافة العربية » ٠ وجملة ما تضمنته الحلقات الثلاث 29 بحثا طبع جلها ووزع إما قبل انعقاد المهرجان أو أثناءه ٠

ومنذ جلسة الافتتاح بدأ التأكيد على أن الحضارة العربية الاسلامية واحدة من أكبر الروافد وأعظمها فى الحضارة البشرية ، وأنها تجد فى تراثها سلاحا يعزز قوتها المعنوية ويحفظ عليها ثقتها بنفسها ٠ لذا فان العرب مدعوون لان ينظروا لهذا التراث لا ككتلة جامدة وانما كقيمة قومية وثورية كبيرة ٠

واعتبر الفارابى بصفة خاصة من أبرز العلامات وأسطع البراهين على حيوية الفكر العربى الاسلامى ، وأن فكره وفلسفته ونظرياته تقوم دليلا واضحا على أن الفكر السياسى فى الحضارة العربية الاسلامية له قدرته الذاتية على بناء نظرياته ونظامه ٠

حتى اذا كان اليوم الاخير تألفت لجنة لصياغة البيان الختامي وهو يوصي بما يلي :

1) ضرورة تحقيق ونشر مصنفات الفارابي كاملة وتشجيع الدراسات التي تتناوله ·

2) ضرورة عقد مهرجانات مماثلة عن الفلاسفة العرب الذين لم يحظوا بعناية كافية وان يكون هذا المهرجان باكورة مجهودات مقبلة لانصاف من لم ينصفهم التاريخ ·

3) نظرا لاهمية الفلسفة في تكوين رؤية واضحة لابعاد الواقع تستنير بتراث الامة وتستهدف آمالها · يوصي المشاركون بأن تكون مادة الفلسفة والمنطق ومناهج البحث مادة أساسية في المرحلة الثانوية بأقسامها العلمية والادبية وكذلك في الكليات العلمية ·

4) تبادل الخبرات الفلسفية بين المؤسسات والجامعات التي تعنى بالتراث الفلسفي العربي ·

5) تكوين جمعية عربية للدراسات الفلسفية تعنى بأهداف هذا المهرجان الخاصة والعامة يكون مقرها في بغداد ·

6) انشاء مركز دولي لاحياء التراث الفلسفي العربي ·

7) رصد جوائز مالية تشجيعية لأفضل التحقيقات والدراسات التي تتناول تراثنا الفلسفي ·

* * *

لقد أتيح لي أن أحضر الكثير من الحلقات التي كانت تنعقد تلقائيا لمناقشة المشكلات المنطقية واللغوية والفنية والاجتماعية والسياسية والطبيعية والالاهية التي أثارتها الدراسات المقدمة ، وقد كانت في مستوى علمي وفكري رفيع الامر الذي أخصب حصيلة ما أمكن لكل منا أن يخرج به من هذا المهرجان ·

كما أنى رأيت وسائل الاعلام قد غطته تغطية شاملة سواء من ذلك الصحف أو الاذاعة أو التلفزة ٠

وحفز الرسامون والنحاتون الموسيقيون للاسهام فى تخليد هذه الذكرى بأن نظمت مسابقة فى الرسم الزيتى لتمثل شخصية الفارابى كما ضربت ميدالية تذكارية له ، وصنع أحد كبار الفنانين العراقيين تمثالا شامخا للفارابى أزاح عنه الستار وزير التعليم العالى والبحث العلمى بحديقة « الزوراء » فى حفل شهده كافة المدعوين ٠ ثم أقام معهد الفنون الجميلة حفلا موسيقيا ناجحا قدم فيه أساتذة المعهد وطلبته نماذج من ألحان وأغان استوحوا جانبا كبيرا منها من تراث الفارابى وأوزانه الموسيقية ٠

أما المتحف العراقى فعرض فى إحدى قاعاته عددا هاما من الكتب والمخطوطات التى تضم آثار الفارابى أو التى اهتمت بدراستها وتحقيقها ٠

احتفت فرقة الفنون الشعبية بضيوف المهرجان فقدمت لهم عرضا ممتعا من الفلكلور العراقى ٠ كما نظمت لجنة المهرجان لهم زيارة الى مدينة كربلاء وحى الكاظميين والمدرسة المستنصرية العتيقة وأماكن أثرية أخرى ٠

وهل يفوتنى أن أذكر ما استجليته خلال زيارتى هذه الى بغداد ــ رغم قصرها ــ من مظاهر الاقبال المتلهف على المعرفة ، والسعى الدؤوب الى اللحاق بقافلة التقدم وبناء دولة عصرية قوامها النهوض الشامل بجسم الانسان وعقله ووجدانه ٠

ثم إن علي شكر منظمى مهرجان الفارابى على ما وفروه لكافة الضيوف من طيب مقام وكرم وفادة ٠ وما هذا الا من شيم العرب الاصيلة فى طباعهم ، الراسخة فى تقاليدهم ٠

ع٠ ب٠

الالاهيات عند الفارابي

بقلم : عبد الكريم المراق

متفقد تعليم الفلسفة

تمهيد :

أهم قضية شغل بها فكر الانسان منذ اقدم الصور حتى اليوم كانت وما تزال مشكل الالوهية او الواحد والكثرة وما يلازمها من تساؤلات حول الوجود والمصير ٠

فقد كان الانسان وما يزال يتساءل عن كيفية صدور هذا الكون وعن مبدعه وهل هناك قوة خفية تسيره ؟ واذا كانت هذه القوة موجودة فما هي طبيعتها وهل نحن قادرون على ادراك ماهيتها وحقيقتها في ذاتها ، ثم ما هو مصير هذا الكون بكل ما ومن فيه أالى فناء ام هو خالد خلود مبدعه ؟ ٠

وقد حاول الانسان عبر اجياله المتعاقبة أن يكون لنفسه موقفا ازاء هذه التساؤلات ٠ وقد كان من البديهي ان يختلف هذا الموقف قليلا او كثيرا من جيل الى جيل ، ذلك أن ما يتجمع لديه من الخبرات ومن الرصيد الثقافي والحضاري العام يمثل عنصرا هاما في تعديل الرؤيا وتكييفها وهذا واحد من المعطيات التي لا تتوفر بنفس الدرجة لكل من الافراد والشعوب ولذلك جاءت تصورات الرجل البدائي الذي طغت في مجتمعه شخصية الساحر مغايرة لما أدركه الانسان الذي ينتمي الى مجتمع تسوده عقيدة دينية سماوية وحتى بالنسبة لافراد هذا المجتمع فان تصوراتهم في حل هذه القضية تتفاوت كثيرا تبعا لنوعية الثقافة التي كيفت نظر الفرد وجعلته يفهم النصوص الدينية بنظرة كثيرا ما تكون مغايرة لنظرة غيره بالرغم عن ان العقيدة في اطارها العام تمثل عاملا مشتركا ٠

وهكذا نخلص الى القول بان القضية التي نعالجها هي في جوهرها قضية ميتافيزيكية بل هي القضية الام في هذا الميدان ٠ وانطلاقا من هذا فاننا لا ننتظر حصول الاتفاق حول رأي واحد في حل هذا المشكل ٠ ان تعدد مواقف الفلاسفة وتباينها في الكثير من الاحيان هو سر طرافتها في نظري فهو يمثل معرضا

للافكار التى جاء كل منها تعبيرا عن حصيلة ما تجمع لذلك المفكر من ثقافة عامة ومن تجربة شخصية ومن استعدادات فطرية ومن مواقف وجدانية بما فيها من مؤلم وسار ٠ وبما أن الكثير من هذه العوامل غير قابل للتكرار بنفس النمط من شخص لآخر فقد كان من الطبيعى ان يجيء موقف المفكر فى قضية ماورائية كهذه موقفا فريدا ووحيدا من نوعه يعبر فيه المفكر عن رؤيته هو ويضفى عليه من ذاته الشيء الكثير ٠

موقف الفارابي (1)

وسط خضم من المجادلات الكلامية المتضاربة والمواقف الفلسفية المتعارضة التى كانت تدور حول قضية الواحد والكثرة كان لا بد للفارابى من ان يدلى برأيه ويساهم فى حل المشكل فأمامه مثلا فكرة ارسطو فى المحرك الاول الذى لا يتحرك ، هذه الفكرة التى تتعارض تماما مع فكرة المبدع والخلاق الوحيد التى يقول بها القرآن كما ان المذهب الذرى الاسلامى يبعد عن الجوهر الفرد كل تصور مادى وكل حركة ازلية وهما المبدآن الاساسيان فى فلسفة ارسطو ٠ وهكذا فان الفارابى اصبح مدعوا لان يختار واحدا من هذين الاتجاهين المتعارضين او أن يكون لنفسه موقفا وسطا حتى يجد مخرجا من هذا الطريق المسدود (2) ٠

الهيات الفارابي

كانت قضية الأله الواحد نقطة الانطلاق فى فلسفة الفارابى الماورائية لانه المبدأ الثابت الذى اعتمده لبناء كامل العمارة الفكرية (3) بل قد ذهب الدكتور ابراهيم مدكور الى اعتبار تحليل الفارابى لموضوع الالوهية اساس كل مباحث الالهيات فى المدرسة الفلسفية العربية (4) ٠

---

(1) لقد تضمن المدخل العام لهذا البحث مزيدا من التفصيل لأهم الاتجاهات الكلامية والفلسفية ٠ وقد نشر النص كاملا عن طريق وزارة الاعلام العراقية ٠

(2) ابراهيم مدكور مكانة الفارابى فى المدرسة الفلسفية الاسلامية ص 58

(3) اعلام الفلسفة العربية ص 537 ، اليازجى وكرم

(4) مكانة الفارابى فى المدرسة الفلسفية العربية ـ ابراهيم مدكور ص 58

وإذا كان عصر المامون قد تحقق فيه الاتصال بين الفكر العربى الاسلامى وسائر الحضارات والفلسفات بما فيها الفلسفة اليونانية كعنصر بارز . فان العصر الذى عاش فيه الفارابى كان قد تجاوز مرحلة الاستهلاك ليبلغ مرحلة الانتاج والابداع الاصيل . واذا كان من اهم مميزات عصر المأمون ظهور حركة الاعتزال بنزعتها العقلية المتطرفة وظهور أبى يعقوب الكندى وظهور بوادر الفلسفة الاسلامية على يديه فقد كان من أهم مميزات القرن الرابع للهجرة ظهور أبى نصر الفارابى الذى اكتملت الفلسفة الاسلامية على يديه حتى أنه يمكن القول بأن من جاؤوا بعده كانوا قليلا أو كثيرا بمثابة تلاميذه حتى قال فيه ابن خلكان « ولم يكن فيهم من بلغ رتبته فى فنونه ، والرئيس ابن سينا بكتبه تخرج وبكلامه انتفع فى تصانيفه » ، كما قال فيه بعض المستشرقين : « ليس شىء مما يوجد فى فلسفة ابن سينا وابن رشد الا وبذوره موجودة عند الفارابى » . كما قال فيه ابن سبعين : « هذا الرجل افهم فلاسفة الاسلام واذكرهم للعلوم القديمة وهو فيلسوف فيها لا غير ، ومات وهو مدرك محقق » .

واذا أضفنا الى هذا شهرة الفارابى بالتعقل الدائم والنظر المتواصل مع ما يتبع هذا من ايثار للعزلة والانقطاع ادركنا الى أى مدى كان تفرغ الفارابى لمعالجة قضايا الفلسفة وعلى رأسها قضية الأله حتى قيل عنه بأنه كان يحيى حياة الفلاسفة من زهد وانقطاع الى التأمل (5) كما قال عنه الاستاذ عثمان أمين بأن « أظهر ما يستوقف فى حياة الفارابى انه كان رجلا يميل الى التأمل والنظر ويؤثر العزلة والهدوء (6) .

واذا كانت قضية الأله هى حجر الزاوية فى فلسفة الفارابى فكيف كان حله لهذه القضية ؟

جعل الفارابى بحثه فى مسألة الأله فى اتجاهين :

★ اتجاه منطقى اعتمده فى تحديد الكائنات الواجبة والممكنة .

★ واتجاه لاهوتى عالج فيه ماهية الله وصفاته وعلاقة الله بالعالم الذى أبدعه (7) .

---

(5) تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص 192 ديباور

(6) شخصيات ومذاهب فلسفية ص 53 عثمان امين

(7) اعلام الفلسفة العربية ص 547 اليازجى وكرم

الاتجاه المنطقي : اعتمد الفارابي قانون السببية للبرهان على وجود الله ٠ ويظهر هذا في قوله : « ان اول ما ينبغي ان يبتدىء به المرء هو ان يعلم ان لهذا العالم واجزائه صانعا ، بأن يتأمل الموجودات كلها ، هل يجد لكل واحد سببا وعلة ام لا ؟

فانه يجد عند الاستقراء لكل واحد سببا عنه وجد، ثم ينظر الى تلك الاسباب القريبة من الموجودات هل لها اسباب ايضا ام ليست لها اسباب ؟ فانه يجد لها اسبابا ، ثم يتأمل وينظر ، هل الاسباب ذاهبة الى مالا نهاية له أم هي واقفة عند نهاية؟ أم لبعض الموجودات أسباب للبعض على سبيل الدور ؟ فانه يجد القول بانها ذاهبة الى غير نهاية محالا ومضطربا ، لانه لا يحيط العلم بما لا نهاية له ، ويجد القول بأن بعضها سبب للبعض على التعاقب محالا ايضا لانه يلزم من ذلك أن يكون الشيء سببا لنفسه ، كما انه لو كان الالف سببا للباء ، والباء سببا للجيم والجيم سَببا للالف ، لكان الالف سببا لنفسه وهو محال ، فبقى ان تكون الاسباب متناهية واقل ما يتناهى اليه الكثير هو الواحد، فسبب الاسباب موجود وهو واحد (8) ٠

وهكذا نرى ان الفارابي في برهانه على وجود الله انطلق من ملاحظة الموجودات وتأملها حسب منهج استقرائي وانه خلال استقراء الموجودات تتبين ان كل موجود له سبب عنه وجد وبذلك يكون قانون السببية سارى المفعول في وجود كل الكائنات في عالمنا هذا عالم الكون والفساد ٠ ونظرا لان الاسباب والمسببات لا يمكن ان تتواصل الى غير نهاية لما يلزم عنه من استحالة بناء العلم لان العقل قاصر عن ادراك اللامتناهي وهكذا وجب التسليم بانتهاء هذه السلسلة من الاسباب والمسببات الى سبب اول واجب الوجود بذاته وهو الله وحده ٠ ومن هنا يتبين ان قانون السببية اذا كان نافذ المفعول في كل ما عدا الله فهو لا ينطبق على السبب الاول واجب الوجود بذاته وكما بطل التسلسل كذلك يبطل الدور لما يلزم عنه من انهيار قانون السببية في عالم الكائنات اذ ينتج عن القول بتعاقب وجود الاشياء بشكل دائري ان يكون السبب الاقصى وهو « الالف » ناتجا مثلا عن الجيم الذي هو مسبب عن الألف ٠ وهكذا يكون الالف اوجد نفسه بنفسه وبهذا يبطل قانون السببية في عالم الكائنات وهو محال ٠

---

(8) الفارابي كتاب السياسة

وهكذا يبطل الفارابى فرضى الدور والتسلسل لينتهى الى تأكيد انطباق السببية على ما سوى الله والانتهاء الى التسليم بالسبب الاول الواجب الوجود بذاته وهو الله وبناء على أن أقل ما ينتهى اليه الكثير هو الواحد كان سبب الاسباب واحدا وهو الله ٠

ومن هنا يتبين ان الموجودات الواجبة على نوعين هما الواجب الوجود بذاته وهو الله ، والواجب الوجود بغيره وهو كل ما سوى الله وهذا الواجب بغيره كان قبل توفر اسباب وجوده ممكنا ٠

وفى عيون المسائل يؤكد الفارابى ان الموجودات على ضربين : واجب الوجود وممكن الوجود ثم ان الواجب الوجود على ضربين : واجب الوجود بالذات وهو الذى لا يحتاج فى وجوده الى علة خارجة عنه وهو الله وحده الذى يستمد وجوده من ذاته ثم واجب الوجود بغيره وهو الممكن اذا توفرت له اسباب الوجود من خارج ذاته ٠

ولما كان كل ممكن لا بد ان تتقدم عليه علة تخرجه الى الوجود وبالنظر الى ان العلل لا يمكن ان تتسلسل الى غير نهاية فلا بد من القول بوجود واجب الوجود بذاته الذى لا علة خارجية له (9) ومعنى الموجود الواجب انه يحمل فى ذاته البرهان على أنه يجب ان يكون واحدا لا شريك له ٠

ثم يزيد هذا المعنى تأكيدا فى مبادىء الفلسفة القديمة إذ يميز بين الموجودات من حيث اعتبار ذاتها فيقول : « ان الموجودات على ضربين : احدهما اذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى « ممكن الوجود » والثانى اذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى « واجب الوجود » واذا كان ممكن الوجود ـ اذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال ، ولا غنى بوجوده عن العلة ، واذا وجب صار واجب واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا انه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بغيره » ٠ نستخلص من هذا الكلام ان الاشياء فى الكون لا يخلو أمرها بين حالتين : فهى اما فى طور الاستعداد والامكان دون ان يكون لها من ذاتها ما به تتحول من طور الامكان الى طور الوجود الفعلى ويقال عنها فى هذه الحالة انها ممكنة الوجود بذاتها او هى حسب تعبير أرسطو موجودة بالقوة ، وعلى فرض ان الاسباب الخارجية لم تتوفر لنقلها من طور الامكان الى طور الوجود الفعلى فانه لا يلزم عن ذلك محال عقلى ٠ أما بالنسبة للحالة الثانية

---

(9) الفارابى عيون المسائل

وهي ان تتوافر الاسباب الموجبة لنقل هذه الموجودات من طور الامكان الى طور الوجوب فعندئذ لم يعد هناك محال لبقائها فى طور الامكان بل يصبح وجودها واجبا ولكنه ليس وجوبا ذاتيا بل هى واجبة الوجود بغيرها وهـذا الواجـب الوجود بغيره عنصر جديد فى فلسفة الفارابى الالهية وقد احدث الفارابى هذا المفهوم الجديد ليكون الواسطة الطبيعية بين واجـب الوجـود بذاتـه وبين الممكن العقلى الخالص ، حتى يعبر عن هـذا العالـم ويصفـه وصفـا ينطبـق عليه (10) •

وقد ذهب « قولدزهير » الى تسمية هذا المفهوم الجديد بـ « واجب الوجود النسبى » ولكن ما نجده فى نصوص الفارابى يؤكد كلمة « الواجـب الوجـود بغيره » وهو تعبير أدق •

ومما ورد فى كلام قولد زيهر حول هذا المعنى فى مقالة عن الفلسفة الاسلامية ضمن كتاب تاريخ الفلسفة العام قوله : « ان الفارابى ـ لا ابن سينا ـ كمـا ذهب اليه البعض ، هو الذى التمس المخرج من المأزق الذى ينشأ عن القـول بضرورة وجوب هذا الكون ، اذا كان معلولا للعلة الاولى الواجبة ، وذلك بان أحدث الفارابى على نحو حاذق نافذ مقولة جديـدة هـى « الواجـب الوجـود النسبى » الذى من حيث هو يدخل فى مقولة الممكن » (11) •

ومهما يكن فان هذه الشهادة من قولد زيهر تؤكد مرة اخرى ان انشاء هذه المقولة الجديدة امر له قيمة فى الفلسفة العربية الاسلامية ، واذا ما اضفنا الى هذا العديد من المفاهيم الجديدة التى ابتكرها فلاسفة العرب يتأكـد نصيـب الفلسفة الاسلاميـة فى الابتكـار او فـى اصـلاح مذهب ارسطـو ومواصلـة بنائه (12) كما يتأكد ان جهودهم ليست كما يدعى رينان وغيره من المستشرقين انها لا تعدو ان تكون نقلا مشوها لفلسفة ارسطو •

وبعد ان بين الفارابى الممكن الوجود والواجب الوجود بغيره انتهى الى بيان الواجب الوجود بذاته وهو الله فقال : « والاشياء الممكنة لا يجوز ان تمر بلا

---

(10) تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص 237 تعليق الاستاذ محمـد عبد الهـادى أبو ريده •

(11) نفس المصدر ص 236/237

(12) نفس المصدر ونفس الصفحة

نهاية ، فی کونها علة ومعلولا ، ولا يجوز كونها على سبيل الدور ، بل لا بد من انتهائها الى شيء واجب ، هو الموجود الاول ، فالواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم عنه محال ، ولا علة لوجوده ، ولا يجوز كون وجـوده بغيـره ، وهو السبب الاول لوجود الاشياء . ويلزم ان يكون وجوده اول وجود وان ينزه عن جميع انحاء النقص » .

وهكذا يكون الفارابى قد انتهى من ملاحظة الكون وتأمل الكائنات الى التميز فى هذه الكائنات بين الممكن الوجود بذاته والواجب الوجود بغيره والواجب الوجود بذاته وهو لله .

الله : ماهيته صفاته وعلاقته بالكون

سبق ان ذكرنا بان الفارابى توخى فى بحثه عن موضوع الألـه اتجـاهين منطقى ولاهوتى وبعد أن برهن منطقيا على وجـود اللـه واثبـت وحدانيتـه سيتوخى الطريق اللاهوتى لمعالجة قضايا ماهية الألـه والصفات وعلاقة الأله بالعالم .

أ ـ ماهيته وهل تقوى عقولنا على ادراك حقيقته فى ذاته :

يقول الفارابى : « الاول لا يمكن تحديده او تعريفـه ، اذ انـه غايـة فـى البساطة وهو ليس بجسم ، هو وحدة مطلقة غير منقسم » (13) .

ثم يقول : « ولما كان الاول غير مادى فهو بجوهره عقل بالفعل اذ أن المادة هى التى تمنع الصورة من ان تكون عقلا بالفعل ومعقولة بالفعل ، والاول يعقل ذاته فهو عقل وعاقل ومعقول ولكن كل ذلك جوهر واحـد غيـر منقسـم ولا متكثر » (14) .

فان حقيقة الله ليست شيئا سوى أنه حق . (15) واذا كان الله غير قابل للتحديد لانه لا تركيب فيه ولا جنس له فهل مرد ذلك الى طبيعـة الموضـوع فى ذاتها أم لقصور فى عقولنا ؟

---

(13) أراء أهل المدينة الفاضلة ص 47
(14) نفس المصدر
(15) نفس المصدر ص 48

يقول الفارابى : « ليس نقص معقوله عندنا لنقصانه فى نفسه ولا عسر ادراكنا له لعسره فى وجوده ، ولكن لضعف قوى عقولنا نحن عسر تصوره » (16) ٠

اذن نحن لا ندرك حقيقة الاله فى ذاته لان عقولنا بحكم محدوديتها لا تقوى على ادراك اللامنتهى ذلك ان عقولنا مرتبطة فى احكامها بالمادة ومقاييسها والله منزه عن مخالطة المادة فلا تنطبق عليه مقاييسها ٠

« ولكن اذهاننا وقوى عقولنا ممتنعة ، لضعفها وبعدها عن جوهر ذلك الشىء من ان نتصوره على التمام وعلى ما هو عليه من كمال الوجود وهذان الضربان كل واحد منهما هو من الاخر فى الطرف الاقصى من الوجود : احدهما فى نهاية الكمال والاخر فى نهاية النقص » (17) ذلك ان تلبسنا بالمادة هو السبب فى ان صارت جواهرنا جوهرا يبعد عن الجوهر الاول ، اذ كلما قربت جواهرنا منه كان تصورنا له اتم وايقن واصدق ، وذلك اننا كلما كنا اقرب الى مفارقة المادة كان تصورنا له اتم (18) ان فكرته قائمة فى نفوسنا ولكننا عاجزون عن ادراك كماله المطلق ، لانه نور ولفرط انبثاق ضيائه تعجز عقولنا عن رؤيته ٠

ولكن اذا كنا قاصرين عن ادراك الحقيقة الالهية على ما هى عليه بالفعل وبصورة مطلقة فهل يحق لنا ان نطلق على الله افضل ما عندنا من الصفات ؟

يقول الفارابى : « غير ان الانسان يثبت للبارى أحسن الاسماء الدالة على منتهى الكمال ، وهو اذا وصف بصفات فانها لا تدل على المعانى التى جرت العادة بأن تدل عليه (19) ٠ على ان هذه الصفات جميعا يجب ان تعتبر مجازية ، لاندرك كنهها الا بطريق التمثيل القاصر » (20) ٠ وهكذا تكون معرفتنا للاله معرفة نسبية اضافية أى : اذا صح التعبير هى معرفة انسانية تعبر عن تصور انسانى للاله هذا التصور الذى اشتقه الانسان من واقعه الذى يعيش فيه فاطلق افضل ما ادركه من الصفات على الذات الالهية ولذلك وجب

---

(16) أراء أهل المدينة الفاضلة ص 50
(17) نفس المصدر
(18) المدينة الفاضلة ص 51
(19) كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين ص 28 المدينة الفاضلة ص 17 و 18
(20) اراء أهل المدينة الفاضلة ص 14 و 15

على كل من يصف البارى بصفة ما ان يخطر بباله مع تلك الصفة ان الله بذاته منزه عن ان يشبه تلك الصفة لانه افضل واشرف وأعلى وانه لا يتهيأ لاحد ، احاطة العلم به كما هو •

يقول الفارابى : « ولما لم يقدر الانسان على معرفة شيء سوى ما شاهده بحواسه ، وفهمه بعقله مما شاهده ، لم يجد بدا من وصف البارى الذى هو سبب الاسباب ، والعبارة عنه بما وجد السبيل اليه من الالفاظ والاوصاف •• وعلم انه لا يلحقه شيء من جميع الاوصاف التى شاهدها وعلمها لتفرده بذاته، ولانه منزه عن كل ما احبه وعرفه ، لم يجد طريقا احسن من ان ينظر الى الموجودات التى لديه ، فاذا تأملها وجدها صنفين : فاضلا وخسيسا ، ووجد الاليق والاجدر بسبب الاسباب الواحد الحق ، ان يطلق عليه من كلا الصنفين افضلهما ، مثل انه رأى الموجود والمعدوم ، وعلم ان الموجود افضل من المعدوم ، فاطلق القول عليه وقال : انه موجود ، ورأى الحى وغير الحى ، وعلم ان الحى افضل من غير الحى ، فاطلق القول عليه وقال انه حى ، ورأى العليم وغير العليم فاضاف اليه العلم ، وكذلك جميع الاوصاف » (21) •

وهكذا يتأكد عند الفارابى اننا لا نعرف حقيقة الاله فى ذاته وانما نحن نعرف فقط افكارنا التى نطلقها فى شكل صفات على الذات الالهية وان هذه الصفات لا تعدو كونها افكارا ناتجة عن خبرة انسانية وليست تعنى مطلقا انها تعبر عن حقيقة الاله فى ذاته • ولذلك يقول الفارابى : « على ان الواجب على كل من يصف البارى بصفة ما ، ان يخطر بباله مع تلك الصفة ــ انه بذاته منزه عن ان يشبه تلك الصفة ، بل هو افضل واشرف واعلى ، وانه لا يتهيأ لاحد احاطة العلم به كما هو » (22) •

وبهذا يكون الفارابى قد سبق ايمانويل كانت بعدة قرون فى حكمه على العقل بالقصور عن معرفة حقائق الاشياء فى ذاتها وان معرفتنا لهذه الحقائق الغيبية لا تعدو مجرد الافكار التى نكونها حولها •

ب ــ قضية الذات والصفات

سبق أن اوضحنا ان هذه القضية احتلت مكانة بارزة ضمن المجادلات الكلامية • فقد اثبتت جماعة كبيرة من السلف صفات ازلية مستقلة عن الذات

---

(21) كتاب السياسة
(22) كتاب السياسة

الالهية مثل العلم والحياة والقدرة والارادة .. وانكر المعتزلة القول بوجود هذه الصفات مستقلة عن الذات الالهية حتى أن شعارهم كان « من اثبت لله صفة قديمة زائدة عن الذات فقد اثبت له شريكا » وقالوا بان الصفات هي عين الذات وقد قال الشهرستاني في الملل والنحل في معرض حديثه عن المعتزلة : « .. ونفوا الصفات القديمة أصلا فقالوا : هو عالم بذاته وقادر بذاته وحي بذاته لا بعلم وقدرة وحياة ، هي صفات قديمة ومعان قائمة به ، لانه لو شاركته الصفات في القدم لشاركته في الالهية » .

والملاحظ هنا ان هذا الموقف الاعتزالي مستمد من نظرتهم التنزيهية حتى انهم وصفوا انفسهم بالمنزهة وان كان خصومهم من الصفاتية قد نعتوهم بالمعطلة .

وقد حاول ابو حسن الاشعري ان يتوسط بين الموقفين فقال بان الصفات ازلية وقائمة بالذات . وقد ذكر الشهرستاني في معرض حديثه عن الاشعرية ما يلي : « قال ابو الحسن (الاشعري) : الباري تعالى عالم بعلم ، قادر بقدرة حي بحياة مريد بارادة ، متكلم بكلام ، سميع بسمع بصير ببصر ... وهذه الصفات ازلية قائمة بذاته : لا يقال هي هو ولا غيره ولا لاهو ولا لا غيره »

موقف الفارابي :

اعتمادا على ان اله الفارابي في غاية البساطة والكمال والجمال والتجريد لانه مخلص من المادة ولانه عقل مطلق ، فقد انكر الفارابي انكارا كاملا القول بوجود صفات الهية مستقلة عن ذاته وهو بهذا يقترب كثيرا من موقف المعتزلة من جهة كما يقترب من جهة اخرى من موقف الكرمية أحد الفروع الشيعية التي تشبعت بالافكار الفلسفية ، لان هذه الفرقة تنكر هي الاخرى القول باثبات الصفات الى الله فهم يرون بان ماهية الذات الالهية هي فكرة بسيطة مفرغة من كل محتوى (23) وهذه الفكرة تقبل بداهة ، فالله عقل خالص لا يمكن ان نصفه بأي وجه من الوجوه (24) فاله الفارابي حي وليست الحياة صفة مزيدة عليه والحياة جوهره وطبيعته . وهو عليم (25) ولا فرق بين علمه وجوهره . وهو عاشق يعشق ذاته ، لانه خير محض وجمال محض .

---

(23) ابراهيم مدكور ــ مكانة الفارابي ص 59
(24) نفس المصدر
(25) اراء أهل المدينة الفاضلة ص 47

وهو سعيد وسعادته فى ذاته وهى ابدية وكاملة ٠

ان هذه الصفات لا تحدث تعددا فى ذاته بل صفاته هى عين ذاته وبهذا يكون اله الفارابى من جهة أخرى شبيها باله أرسطو لانه عقل يعقل ذاته ، وهو فكرة الفكر وهو ضرورى الوجود لا غاية له خارجة عنه وهو كذلك شبيه باله افلاطون او مثال المثل لانه كمال وجمال وخير على انه ينبغى التنبيه على ان وجود بعض الشبه بين إله الفارابى وإله ارسطو لا يعنى ان الاتفاق حاصل بينهما من ذلك مثلا ان فكرة المحرك الاول الذى لا يتحرك وهى ما يقول به ارسطو فى كتاب ما بعد الطبيعة عن اله هو علة محركة او علة غائية لا يتحمس له الفارابى ، ويضاف الى هذا ان موضوع اللهوت فى فلسفة ارسطو لا يحظى الا بمكانة ثانوية لانه فوق متناول الانسان، وابحاثه ليست موضوعية ولذلك لم تكن معرفة الاله فى ذاته هدفا لارسطو وان هذا الموضوع لا دور له لا فى السياسة ولا فى الاخلاق وعلى العكس من هذا فان فكرة الاله فى العالم الاسلامى هى نقطة الانطلاق فى الدين وهى الاساس لكل الحضارة الاسلامية كما كانت الموضوع الاسمى لكل المحاولات التوفيقية حتى انه يمكن القول بانه على الباحث ان يكون لاهوتيا قبل ان يكون فيلسوفا (26)

ج ـ الله والكون :

تعددت آراء الفلاسفة وتضاربت حول تفسير كيفية وجود الكون ٠

● فمنهم من جاء تفسيره ماديا صرفا فقال بقدم العالم بكل مافيه من مادة وصورة وزمان وتركيب ٠ وقد بنى على هذا التفسير على انكار القول بوجود الـه متميز عن الكون ومدبر له ٠

● وفى مقابل هذا الاتجاه المادى الصرف وجد اتجاه آخر أقر فى شكلـه العام بوجود قوة روحية غير مادية متميزة عن الكون وهى ليست ذات أثر فيه بوجه او بآخر ٠

وضمن هذا الاتجاه العام يمكن التمييز بين اربعة اتجاهات :

أ ـ القول بوجود اله متميز عن الكون وهو علة فاعلية للكـون لكن لا علـى اساس الابداع والخلق من عدم بل على أساس الصنع كما هو الحال بالنسبة

(26) ابراهيم مدكور ـ مكانة الفارابى فى المدرسة الفلسفية العربية ص 68

لاله افلاطون الذى كان دوره التأليف بين المثل القديمة والمادة القديمة فكان بذلك صانعا للكون بمثابة النجار الذى يصنع الكرسى على ضوء مثال مسبق ومن مادة خشبية متوفرة ، ويعتبر موقف أبى زكرياء الرازى غير بعيد عن موقف افلاطون لانه يقول بقدم المادة •

ب ـ التسليم بوجود اله متميز عن الكون باعتباره مطلق الكمال وان الكون قديم بمادته وصورته وزمانه • وان الله ليس علة فاعلية له بل هو علة غائية وهو لذلك يحرك الكون دون ان يتحرك لانه لو تحرك لكانت حركته نحو غاية وفى ذلك نقص له ومن هنا فان الاله يعيش على تعقل ذاته وتعشقها •

واول وابرز من مثل هذا الاتجاه هو الفيلسوف اليونانى ارسطو (27)

ج ـ القول بان وجود العالم جاء عن طريق الفيض الازلى عن الكمال الالهى وبذلك يكون العالم محدثا باعتبار الذات لانه فى ذاته محتاج الى من اوجده وهو الواحد مصدر الفيض ثم هو قديم باعتبار الزمان لان الفيض عملية ازلية بازلية الواحد ويعتبر الواضع الاصلى لهذا الاتجاه هو افلوطين زعيم المدرسة الاسكندرية ، ويمكن ان يحشر الفارابى وابن سينا ضمن هذا الاتجاه ولكن فى شكله العام فقط نظرا لوجود فوارق اساسية بين أفلاطون وهذين الفيلسوفين الاسلاميين نتعرض لها فى الابان •

د ـ القول بوجود إله متميز عن الكون باعتباره علة مبدعة له من عدم فى زمان معين حددته الارادة الالهية بصورة حرة ومطلقة فكان العالم محدثا بالذات وبالزمان وبكل ما ومن فيه : « انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون • » « وربك يخلق ما يشاء ويختار » ثم ان الله يعلم كل ما يجرى فى الكون بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء ؛ وهذا الاتجاه هو الذى جاءت به كل الديانات السماوية فى خطوطها العامة ويمثله فى الاسلام اغلب المتكلمين وفى طليعتهم ابو حامد الغزالى فى كتبه تهافت الفلاسفة والاقتصاد فى الاعتقاد وكتاب الاربعين فى اصول الدين (28) •

---

(27) يذهب الدكتور حسام محيى الدين الالوسى الى حشر ابن رشد ضمن هذا الاتجاه

(28) اقتبسنا هذا التصنيف بكثير من التصرف لاننا لسنا على اتفاق تام فى بعض النقاط التى أوردها زميلنا الدكتور حسام محيى الدين الالوسى • الاقتباس من كتابه « حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص 10

موقف الفارابى من هذه القضية :

يذهب الاستاذان كرم واليازجى الى القول بان « اكبر الظن انه ٠٠ اعتمد الطريقة الاسكندرانية فى حل مسألة الوجود وكيفية صدوره لانها تلائم الاسلام الذى نشأ عليه وتنسجم مع ميله التوفيقى » (29) ٠

وبناء على هذا الرأى واستنادا الى ما ورد فى التصنيف السابق فاننا نسلم بان الفارابى قد التجأ الى فكرة الفيض الافلوطينية لحل مشكلة الوجود غير انه من الواجب ان ننبه هنا بان اعتماد الفارابى لهذه الفكرة لا يعنى انه متفق تماما مع كل ما جاء فيها بالرغم من انها تعد اقرب النظريات الفلسفية الى وجهة النظر الاسلامية لانها تحرره من ارسطو فى رأيه فى المحرك الذى لا يتحرك الذى ينفى عنه كل دور فى ايجاد الكون ، كما تحرره من فكرة الصنع الافلاطونية التى تجعل الاله متوقفا فى ايجاد الكون على المادة القديمة والمثل القديمة ، وبذلك يكون ايجاد الكون ناتجا عن فيض من كمال الذات الالهية نفسها ٠ فكيف كانت عملية الفيض هذه ؟

يقول الفارابى : « وجود باقى الكائنات يتبع حتما وجود الاول وهى فيض منه ، وهذا الفيض قديم ، وهو لا ينقص شيئا من الاول ولا يزيد اليه كمالا » (30) ٠

نستفيد من هذا القول ما يلى :

أولا : ان كل الموجودات فى هذا الكون محتاجة فى وجودها الى الاول وهى بهذا الاعتبار تكون معلولة لعلة أوجدتها أى ان الكون باعتبار الذات حادث وليس قديما ٠

ثانيا : ان الفارابى قد ذكر صراحة بان هذا الفيض قديم ومعنى هذا ان وجود الكون لم يتقيد بزمان مخصوص أى ان العالم قديم باعتبار الزمان ٠

ولكن اذا كان هذا الفيض أزليا فهل كان منقبيل الطبع وبصورة خارجة عن قصده وارادته كما تنتشر الحرارة عن النار والبرودة عن الثلج والنور عن الشمس ؟ وهل يلزم عن هذا الصدور ان يكون الله جاهلا لما يجرى فى الكون ؟

---

(29) اليازجى وكرم : اعلام الفلسفة العربية ص 537

(30) الفارابى : اراء أهل المدينة الفاضلة ص 24

يجيب الفارابى عن هذا بقوله : « ووجود الاشياء عنه لا عن جهة قصد منه يشبه قصودنا ٠ ولا صدرت الاشياء عنه على سبيل الطبع من دون ان يكون له معرفة ورضاء بصدورها وحصولها ، انما ظهرت الاشياء عنه لكونه عالما بذاته ، وبانه مبدأ النظام الخير فى الوجود على ما يجب ان يكون عليه فاذن علمه علة لوجود الشىء الذى يعلمه ٠ وعلمه للاشياء ليس بعلم زمانى وهو علة لوجود جميع الاشياء بمعنى انه يعطيها الوجود الابدى ويدفع عنها العدم مطلقا لا بمعنى انه يعطيها وجودا مجردا بعد كونها معدومة » ٠

وهكذا ينتهى الفارابى الى التأكيد بان الله قد اوجد العالم عن قصد وارادة هى غير اردتنا نحن وان علمه علة لوجود الاشياء وان هذا العلم أزلى ٠

ولكن بالرغم من تصريح الفارابى بان هذا الفيض خارج الزمان نجد ان الدكتور ابو ريده يقرر بصورة قاطعة ان الفارابى يقول بحدوث العالم من عدم (31) ٠ يقول الدكتور أبو ريده : « فالذى نقطع به هو ان الكندى والفارابى يقرران حدوث هذا العالم لا فى فى زمان وان الزمان حادث » ويستند الدكتور ابو ريده فى رأيه هذا الى ما ذهب اليه الفارابى فى كتابه الجمع بين رأيى الحكيمين الى التأكيد على خطأ من ظن بان ارسطو يقول بقدم العالم واعتبر هذا الظن « قبيحا مستنكرا » ولعل هذا الجزم الذى انتهى اليه الدكتور ابو ريده له ما يبرره من كلام الفارابى الذى يقول : « والابداع هو حفظ ادامة وجود الشىء الذى ليس وجوده لذاته ادامة لا تتصل بشىء من العلل غير ذات المبدع ونسبة جميع الاشياء اليه ، من حيث انه مبدعها نسبة واحدة وهو الذى ليس لافعاله لمية ولا يفعل ما يفعله لشىء اخر ٠ »

فقد تكررت فى هذه الفقرة عبارات الابداع وتنزيه الاله عن ان يسأل عن اعماله ، وهذا فيه ما يدل على ان الارادة الالهية حرة فى أن تختار الزمان الذى تراه ملائما لايجاد الكون ، بالرغم عن أن هذا المفهوم قد لا يتماشى مع جوهر مفهوم الفيض الازلى الذى يقول به الفارابى بصريح عبارته ٠ ولكن هذا الكون الذى جاء نتيجة فيض عن الكمال الالهى فما هى علاقته بمبدعه وما هو دور الاله بعد هذا الابداع وهل ان عنايته ورعايته تبقى شاملة للكون فما هو موقف الفارابى من هذه النقطة ؟ والى اى حد تتماشى نظرته مع فكرة الاله كما تصوره العقيدة الاسلامية من خلال ما ورد فى القرآن ؟ ٠

---

(31) تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص 236 التعليقات محمد عبدالهادى ابو ريده

يرى الدكتور ابراهيم مدكور بان اله الفارابى بعيد جدا عن العالم وانه غير الاله الذى تحدث عنه القرآن باعتباره الها قريبا من مخلوقاته يجيب دعوة الداعي اذا دعاه • ثم ان تصور الاله بصورة مجردة تماما يجعل من كل دعاء او تعبد غير ذى جدوى ، لان هذا الاله المجرد لا يعرف العالم نظرا لانه بعيد عنه ولا يتصل به أبدا • ان حصر الاله وجعله يعيش فقط على تعقل ماهيته هو حكم عليه بان يكون جاهلا لكل شيء خارج ذاته • (32) حتى ان الغزالى فى هجومه على الفلاسفة انتهى الى اتهامهم بالكفر لما يلزم عن قولهم بان الله يعلم الكليات دون الجزئيات من ان يكون علم الانسان وهو من المخلوقات ـ اشمل واوسع من علم الله ، ذلك اننا نعرف ذواتنا ونعرف الاخرين فى حين ان الله على هذا الاساس يعرف ذاته فقط ، فهل يعقل ان رب الارباب وسبب الاسباب يجهل ما يجرى فى العالم ؟ (33) •

ومما تقدم يمكن ان نتبين ان الدكتور ابراهيم مدكور يجعل الفارابى فى هذه النقطة تابعا لارسطو فى اعتبار الاله متكفيا بتعقل ذاته دون سواها وانه لا يهتم بالكون ولا يعلم ما يجرى فيه على أساس ان الكامل لا يتعلق اهتمامه بالناقص انطلاقا من فكرة التسامى التى يقول بها ارسطو •

ومن جهة أخرى فقد كان حكم الغزالى على كل من الفارابى وابن سينا بالكفر فى قضايا ثلاث كانت مسألة القول بان الله يعلم الكليات دون الجزئيات واحدة منها • ويضيق مجال هذا البحث عن المزيد من التوسع حول هذه النقطة التى عالجها بالخصوص كل من الغزالى فى تهافته وابن رشد فى تهافت التهافت ولكن المهم فى نظرى هو اننى لا اتفق مع ما ذهب اليه الدكتور مدكور من اعتبار الفارابى فى هذه النقطة مسايرا لارسطو • فقد تكون هناك نقاط يلتقى فيها المعلم الثانى بالمعلم الاول مثل النزعة العقلية التى جعلت من الفيلسوفين ينظران الى الاله بمنظار عقلى خالص على ان فى ذلك كماله المطلق غير ان الالتقاء حول هذه النقطة مثلا لا يعنى التوافق التام من ذلك مثلا ان اله الفارابى له صفة الفعل والابداع للكون عن قصد وارادة وعن علم بما يفعل وازيد على هذا فاقول / ثم هو يرعى الكون ويحيطه بعنايته فيرسل الرسل مبشرين ومنذرين يخاطبون الناس بما يفهمون وهذا ما يؤكده الفارابى نفسه فيقول : « ان الطبيعة لا تفعل شيئا باطلا فكيف مبدع الطبيعة ؟ والبارى تعالى حيث هو

---

(32) ابراهيم مدكور مكانة الفارابى فى المدرسة الفلسفية الاسلامية ص 70، 71

(33) الغزالى تهافت الفلاسفة ص 36

وهب الاختيار والفكر والروية للبرية ، لم يكن ينبغي ان يهمل امرها • وكان من الواجب في عدله وصنعه المتقن ان ينهج لها منهجا يسلكونه • ولما كان ذلك واجبا لم يكن ينبغي ان يرسل اليها من ليس من طبعها لانهم لم يكونوا يقدرون على الاستفهام ممن هو من غير طبعهم » (34) •

اعتقد انه بعد هذا الكلام الصريح والواضح من قبل الفارابي لا يصح بعد اليوم اتهامه بالانغلاق في الفلك الارسطي وبالقول عن الاله بانه بعيد عن الكون بصورة تجعله يجهل كل شيء عنه ثم هو بالتالي لا يحيطه بالرعاية والعناية •

ـ الفيض والعقول والافلاك :

ولكن كيف تمت عملية الفيض هذه ؟ نظرا لان الله عقل محض فقد كان من الطبيعي ان يكون اول الفيوضات عقلا غير متجسم لانه لا يصدر عن العقل الا عقل ، يقول الفارابي : « يفيض من الاول وجود الثاني ؟ فهذا الثاني هو ايضا جوهر غير متجسم اصلا ، ولا هو في مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الاول ، وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته » (35) •

فاول الفيوضات عقل غير متجسم الا ان هذا العقل سيكون له دور مزدوج في تعلقه ذلك انه يتعقل الاول الذي سبب وجوده وهو الله ويتعقل ذاته وهذه الازدواجية في التعقل هي امر عارض راجع الى العقل الثاني وليست تعود الى العقل الاول (الله) وهكذا تكون الكثرة قد بدأت مع هذا العقل الثاني ثم انها ستتواصل حيث سيفيض عن العقل الثاني عقل ثالث نتيجة تعقله للاول كما يلزم تعقله لذاته التي تخصه أن تفيض عنه السماء الاولى يقول الفارابي : « فبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود ثالث ، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الاولى • وتتواصل الفيوضات حتى تصل العقول الثواني الى العقل العاشر الذي لا فلك له بل هو مدبر الكون الذي دون فلك القمر » (36) •

اذن بالعقل الحادي عشر وبفلك القمر تنتهي الفيوضات بالنسبة للعالم العلوي وهو عالم ما فوق فلك القمر وهذه الموجودات العلوية المفارقة للمادة حصلت لها كمالتها منذ اول وجودها • ثم توجد بقية الكائنات بواسطة مدبرها

---

(34) الفارابي •• كتاب السياسة

(35) الفارابي : اراء اهل المدينة الفاضلة ص 61 ، 62

(36) نفس المصدر ص 61، 62

وهو العقل الحادى عشر او العقل الفعال غير ان هذه الموجودات ستكون مخالطة للمادة وهى لذلك سيكون لها نقص فى وجودها وعلى كل نوع ان يعمل على الترقى شيئا فشيئا حتى يبلغ أقصى كمالاته فى جوهره ثم فى سائر اعراضه. يقول الفارابى : « وهذه الموجودات التى احصيناها ، هى التى حصلت لها فى كمالاتها الافضل فى جواهرها منذ اول الامر . وعند هذين (فلك القمر والعقل الحادى عشر) ينقطع وجود هذه . والتى بعدهما هى ليس التى فى طبيعتها ان توجد فى الكمالات الافضل فى جواهرها منذ أول الامر، بل انما شأنها ان يكون لها اولا نقص فى وجوداتها فيبتدىء فيرتقى شيئا فشيئا الى ان يبلغ كل نوع منها اقصى كماله فى جوهره ، ثم هى فى سائر اعراضه (37) . ثم ان هذه العقول كلما ابتعدت عن العقل الاول نقص نصيبها من الوجود العقلى (38) والوجود الحقيقى انما هو العقل ، وان كان ذا مراتب متفاوتة والله وحده هو العقل المحض الذى لا تخالطه كثرة ، اما العقول التى تفيض عنه منذ الازل والتى يفيض بضعها عن بعض ففيها كثرة (39) والموجودات سلسلة متدرجة متصلة والعالم منظم اجزاؤه مرتبة ترتيبا بديعا . والشر فى الجزئيات ، وهى نتيجة لازمة لكونها جزئية متناهية ووجوده فيها هو الذى يبرز ما فى النظام الكلى من خير وهكذا تكون فلسفة الفارابى مذهبا روحانيا متسقا تمام الاتساق او بعبارة ادق مذهبا عقليا وكل ما هو مادى محسوس فمنشؤه القوة المتخيلة(40)وهذا النظام يتفق مع نظام الافلاك عند بطليموس (41) . كما انه يتفق مع الاسماعيلية الذين جمعوا بين نظرية افلوطين فى الفيض ونظرية بطليموس فى تركيب الكون (42) وعلى كل ومهما تكن العناصر التى نجدها فى فلسفة الفارابى فانه يمكن القول بان الفارابى امكنه ان يطبع كل هذه العناصر بطابعه الخاص وان يكون منها - بعد ان يضفى عليها من ذاته - وحدة متكاملة تبرز طابعه الخاص الذى هو غير الارسطية او الافلاطونية الحديثة او الاسماعيلية كل على حده ، وهذا الطابع المميز فى نظرى لا يمكن حصره فى اطار توفيقى تأليفى بل هو تعبير عن موقف فلسفى ازاء قضية هى ام القضايا فى المجتمع الذى عاشه الفارابى وهو المجتمع

(37) نفس المصدر ص 63
(38) نفس المصدر ص 22
(39) عيون المسائل ص 7
(40) ديباور تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص 322
(41) نفس المصدر ص 212
(42) حنا الفاخورى وخليل الجر تاريخ الفلسفة العربية ج 2 ص 120

الاسلامي على انه يحق لنا ان نتساءل الآن حول مدى التوفيق الذى حالف الفارابى فى حله لهذه المشكلة حتى يكون فى الخط الذى رسمه الدين الاسلامى لهذه القضية ٠

ـ لقد تصور الفارابى ان الاله عقل محض مخلص من كل تصور مادي ويلزم عن هذا التصور ان لا يصدر عن الاله الواحد الا عقل ثم يتواصل الابداع للكثرة بما فيها من العقول والامور المادية الجزئية مع نسبة إبداع هذا العالم السفلى الى العقل الحادى عشر ، وهو العقل الفعال ٠ وهكذا يكون الفارابى قد التجأ الى جملة من الوسائط التى كان دور تواصل الابـداع للكـون بكـل مـا فيهـا من العالمين العلوى والسفلى وهذا الحل فى نظرى لا يساعـد علـى خـروج الفارابى من المازق الذى وقع فيه لانه يترتب عنه محظوران :

احدهما ان نسلم بان الابداع للكثرة والمادة كان من العقول التى كانت بمثابة الوسائط حتى ننزه الاله عن ان يكون محلا للكثرة وللمادة ٠ وهذا يلزم عنه ان نجرد الاله عن دوره فى ابداع الكون ثم هو بالتالى يجهل كل شيء عنه وبهذه الطريقة يحشر الفارابى فى فلك ارسطو الذى يقول بابعاد الاله عن العالم بحيث لم يكن قد ساهم فى ابداعه وهو بالتالى يجهل عنه كل شيء وهـذا ما ارتـاه الدكتور مدكور وهى نتيجة لا نرضاها للفارابى ٠

أما المحظور الثانى فناتج عن افتراض ان هذه السلسلة من الفيوضات كانت بتدبير من الله وعن قصد منه وبذلك يكون دور هذه العقول فى الابداع انما هو بمثابة القوانين والنواميس التى حددها الله لنظام الكـون ٠ وهـذا مـا اراه اقرب الى رأى الفارابى على ضوء ما سبق ان ذكرته من نصوص مؤيدة لهـذا المعنى٠ ولو أن الفارابى لم يلتجىء الى القول بفكرة الفيض لما كان هناك محظور ولكن القول بان كل شيء فى الكون صدر عن الله بواسطة الفيض والتسليم بان الله مجرد عن الكثرة والمادة فى حين ان المادة والكثرة موجودتان فى الكون يؤدى الى تناقض لا يقبله العقل ٠ وهكذا يبدو ان الفارابى لم يتمكن من اتخاذ موقف واضـح ازاء هذه النقطـة بالذات وان كنت ارجـح ان الفارابـى لم يأخـذ مـن الاسكندرانيين الا نقطة الانطلاق فقط وهى فكرة الفيض فى شكلها الاجمالى ، اما عن نوعية هذا الفيض وعن دور العناية الالهية وارجاع صفة الابداع الى الله وحده فذلك مما طبع فلسفته بطابع اسلامى كان فيه الفارابى وفيـا الـى روح عقيدته الاسلامية ، خاصة وانه كان معروفا بالزهد والتقـوى حتى قـال فيـه « ديباور » : كان فيلسوفنا فانيا فى مجردات العقل المحض وكان زهده وتقواه موضع العجب فى معاصريه ، وكان بعض تلاميذه يجلونه ويرون ان الحكمة قد تجسدت فيه » ٠

ولعل من العوامل التى جعلت البعض يتهم الفارابى بالغموض بـل وحـتى بالزندقة فى هذه النقطة يرجع الى طغيان الجانب العقلى التجريدى فى فلسفته حتى قيل فيه بانه كان يعيش فى عالم العقل ابتغاء للخلود وانه كان ملكـا فى عالم العقل وان فلسفته لم تكن ترمى الى اشباع الرغبات المادية من اى نوع وقد كان فقيرا من حيث متاع الدنيا وان كانت تسعده كتبه والاطيار والازهار فى حديقته (43) وكذلك قال فيه « ديترشى » بانه كان يحيى حياة الفلاسفة من زهد وانقطاع الى التأمل (44) ٠

على ان الفارابى وان اكد التباين المطلق بين واقع الانسان فى الكون باعتباره مرتبطا بالمادة وواقع الاله باعتباره صورة عقلية خالصة فقد فتح الطريق امام الانسان حتى يصبح اقرب ما يمكن من الله هذا الطريق هو طريق التصوف غير انه ينبغى ان ننبه الى هذا التصوف هو من نوع خاص فهو تصوف عقلى يقوم على الاستغراق فى التعقل والتأمل وبذلك يسمو الانسان فـوق الاعتبـارات الحسية الجزئية ليدرك المجرد والكلى ٠ فهو غير تصوف العـامة من اصحـاب الطرق الذين لم يخل منهم اى بلد فى عصر من العصور ٠ فالفارابى يرى بـان اكتمال الجانب العاقل فى النفس يتوقف على معرفة الحقيقة الاولى ، وتتم هذه المعرفة عن طريق التعقل المجرد والسعادة القصوى ٠ وبما ان كل متعقل يقلد بوجه ما موضوع تعقله ويتقرب اليه فان النفس العاقلة وهى تتعقل الله تذوب فيه وتنسى ذاتها ٠

وللوصول الى الله يجب ان يكون المنطلق هو العالم المحسوس ثم العالم المعقول وعند ادراك هذا المستوى نتحرر من العالم المادى ونزيح حجاب المادة الذى يفصلنا عن النور الحقيقى (45) وهكذا نرى الى أى حد يكـون الفارابـى قـد ارتبـط بالتصوف الاسلامى الذى يقوم على الادراك المباشر للالـه بواسطـة التجربـة الذاتية هذا الادراك الذى يمكن تحقيقه اما عن طريق التأمل العقلى او عن طريق الممارسة الدينية وبهذا يظهر الفارابى وقد تحرر مرة اخرى من ارسطو الذى لا يقول بالاراء الصوفية (46) ٠

---

(43) ديباور تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص 225
(44) ديترشى مقدمة لرسائل الفارابى طبعة ليدن ص 890
(45) الدكتور ابراهيم مدكور تاريخ الفلسفة فى الاسلام
(46) نفس المصدر ص 71

ولكن هل يمكن القول بان هذا الحل الذى التجأ اليه الفارابى قد أرضى السلفيين من المتكلمين ؟

يرى الدكتور مدكور فى خصوص هذه النقطة أن هذا الحل وان كان يعادل عند الفارابى فضل المتصوفة فهو لا يقربه كثيرا من المتكلمين • ويؤكد على القول بأنه قد بقى فى الاخير كل من الفلسفة واللهوت متميزا عن الآخر ، حتى انه يمكن القول بانهما بقيا متعارضين فى العالم الاسلامى (47) •

ـ أثر الفارابى فيمن جاء بعده

لم يكن اثر الفارابى قاصرا على من جاء بعده من فلاسفة الاسلام امثال ابن سينا وابن رشد بل تجاوز ذلك ليشمل كلا من متفلسفة اليهود والنصارى فبالاضافة الى ما نجده من تأثيرات فى فلسفة ابن سينا وخاصة فى فلسفته المشرقية وفى كتابه الاشارات والتنبيهات حيث تحدث عن ماهية الاله بغاية الرقة والعذوبة وكذلك ما نجده عند ابن رشد فى الكشف عن مناهج الادلة وهو يتحدث عن طبيعة الله ؛ بالاضافة الى هذا نجد اثر الفارابى فى الفلسفة اليهودية وعند ابن ميمون على الخصوص الذى يرى ان الاله هو السبب الاول هو مبدأ كل الموجودات فتعقله وارادته يكونان وحدة ، ووجوده ضرورى فى ذاته ، وماهيته غير قابلة للتحديد والادراك (48) حتى ان « لينى » يقول : « باننا لا نعرف عن الاله الا شيئا واحدا هو انه موجود وان وجوده ضرورى واننا نجهل كل شىء عن ماهيته » •

وفى كلمة واحدة يمكن القول بأن اله ابن ميمون واله الفارابى يتفق مع ما تقول به اليهودية (49) •

ـ الفارابى والفلسفة المدرسية الغربية

يظهر اثر الفارابى فى هذه المدرسة بالخصوص عند القديس توما الاكوينى الذى يؤكد بان التعقل والمعرفة هى ماهية الله ذاتها وان الصفات الالهية تغاير تماما الصفات الانسانية وان هذه الصفات تكون هى نفسها اساس الماهية الالهية بدون ان يضاف اليها شىء من الخارج وهذا دليل واضح على ان القديس

(47) نفس المصدر ص 72
(48) ابراهيم مدكور ـ تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص 66
(49) نفس المصدر ص 66

الاكوينى قد استقى نظريته فى الالوهية عن فلاسفة العرب وان هذا ليس مجرد تلاق صدفى فى الرأى . (50)

كلمة الختام

انما تضمنه هذا البحث لا يعدو ان يكون مجرد محاولة متواضعة لتسليط بعض الاضواء حول موضوع كثرت فيه المزالق لتعقده وشدة حساسية الناس ازاء الحديث فيه ، وتكون هذه الحساسية اكثر شدة بالنسبة لفيلسوف عاش بيئة كانت تتنازعها تيارات متعددة ومتضاربة . وسط هذا الخضم من الاتجاهات المتنازعة كان الفارابى مدعوا بان يتخذ موقفا فلسفيا يستمده من حصيلة ثقافته وخلاصة تجاربه وينبوع عقيدته التى شب وشاب عليها . وقد تميزت حياة الفارابى بعمق تأملاته وغلبة جانب التعقل عليه فجاءت نظرته الى الاله نظرة ساد فيها الجانب العقلى التجريدى الخالص ، غير ان هذه النظرة وان كانت تستجيب لمطامع ارباب العقول الراجحة فانها غير مستساغة عند عامة الناس الذين لا تقوى عقولهم على ادراك هذا المستوى العالى من التجريد على أن الفارابى لم يكن قد اغفل هذا الجانب فشق لهم طريق التصوف عن طريق الممارسة الدينية التى تسمو بهم من المادة وملابساتها الى الطهارة الروحية وبذلك تحقق النفس صفاءها وطهارتها وهكذا يكون اله الفارابى قريبا من عباده سواء أكان سلوكهم اليه بواسطة الرياضة العقلية او الرياضة الدينية الروحية وفى هذا محاولة من الفارابى حتى يكون اكثر اقترابا من اله القرآن واكثر بعدا عن آلهة ليونان وعلى الاخص منهم إله ارسطو وقد تضاربت الآراء حول الاتجاهات الفلسفية التى تأثر بها الفارابى فى موقفه من هذه القضية ، فمن قائل بتبعيته لارسطو او انه افلوطينى النزعة او تأثره بافلاطون الى نسبته الى مذهب المعتزلة ، او هو اخذ من كل هذه الاتجاهات مع السعى الى التوفيق والتلفيق وان عمله لا يعدو شيئا اكثر من هذا .

ولكن الذى انتهيت اليه هو ان الفارابى قد اطلع على كل الاتجاهات الفلسفية التى عرفها عصره وكان ذا عقل راجح ساعده على صهرها جميعا واعطائها طابعه الخاص وبذلك فقد كان واحد منها خصائصه الجوهرية المميزة وان كانت قد بقيت بعض ملامحها العامة وهكذا جاءت مواقف الفارابى بعيدة عن كل تقليد او

---

(50) نفس المصدر ص 66

محاكاة فبالرغم عن وجود بعض الملامح الارسطية فان هذه الملامح تختفى امام الطابع العام الذى طبع فلسفة الفارابى الالاهية بوجه عام ومثل هذا يقال بالنسبة للفيض الافلوطينى وغيره من الاتجاهات الاخرى ولعل ابرز ما يميز طرافة الموقف الذى اتخذه الفارابى ازاء هذه القضية يبدو فى تحرره من كل هذه التيارات بعد ان تم له هضمها وتمثلها • وبعد هذا فانه ليس غريبا ان يكون الفارابى فى منزلة الاستاذ لمن جاء بعده من فلاسفة الشرق والغرب طيلة العصور الوسطى من ابن سينا وابن رشد الى ابن ميمون والقديس توما الاكوينى ومن جهة اخرى فان هذا الموقف يعكس طابع الاصالة فى الفلسفة العربية الاسلامية الذى مثل فيه الفارابى مرحلة الخلق والابتكار فى الفكر العربى الاسلامى بعد ان اجتاز مرحلة الاستهلاك •

وكأنما التاريخ يعيد نفسه فبعد ان مضت على الفكر الاسلامى مدة طويلة سادها الركود وعطل فيها الفكر حتى كأنه اصيب بالعقم ، بعد هذا يبدو ان انطلاقة حقيقية اخذت طريقها نحو النهضة الشاملة ممايبشر بتحول جوهرى سيؤول بالفكر الاسلامى الى استئناف دوره كمنتج يساهم فى اثراء الحضارة الانسانية ويرفع عن نفسه تهمة باطلة طالما اثقلت كاهله تلك هى تهمة العقم الفكرى والتبعية للغير فى كل شىء مما ولد فى نفسه احقر المركبات •

ان الفارابى لم يكن فيلسوفا مسلما عربيا فحسب بل تجاوز ذلك الى الصعيد الانسانى حتى ان دولة الانسانية كانت قمة احلامه واذا كانت منظمة الامم المتحدة اليوم بوجه او بآخر تجسيما لاحلام الفارابى مما يضعه فى مستوى النظرة الانسانية الشاملة فان الدراسات التى حظى بها الفارابى كانت هى الاخرى على الصعيد الانسانى ذلك ان هذه الدراسات كان الكثير منها من غير العرب المسلمين وانهذا المهرجان العالمى الذى جاء ببادرة منالعراق الشقيق لهو تعبير عن الوفاء لروح الفارابى منجهة وهو من جهة أخرى اذكاء لروح الشبابالعربى الاسلامى والشباب الانسانى حتى يستلهم من روح الفارابى مضاء العزيمة وتغليب العقل على الشهوة حتى يمضى قدما فى بناء وطنه على اساس من العلم والمعرفة والتعمق فى اسرار الكون فى سبيل استثمار خيراته والاخذ باسباب القوة حتى يكون عزيزا مهابا•فشكرا للعراق الشقيق على هذه البادرة التىجاءت تعبيرا عن اصالة الروح العربية الاسلامية ونرجو من الله ان تتحقق الاهداف التى حددها هذا المهرجان •

ع• م•

الاسس التشكونية والعضوانية *
لفلسفة الفارابي السياسية - الاجتماعية *

بقلم : عبد المجيد الغنوشي

استاذ الفلسفة بالجامعة التونسية

قصدنا من هذا البحث النظر في المحاولة التي قام بها أبو نصر الفارابي لتأسيس المجتمع الانساني ورسم الدستور السياسي الذي يكفل له المناعة فيكون بذلك جميع متساكنيه في إخاء وتعاون تسودهم العدالة وتجمع بينهم المصلحة المشتركة ضمن نظام مثالي بعيد كل البعد عن الخصومات والتناحرات الاجتماعية التي تختص بها حسب الفارابي المجتمعات الجاهلة والضالة • غير أن هذا البرنامج الشامل يتطلب من الفارابي معرفة دقيقة بالمجتمعات وأحوالها أي بالعلم السياسي من جهة وبالطبيعة الانسانية وخاصياتها الجوهرية من جهة أخرى • زد على ذلك أن الثقافة الواسعة الشاملة للمذاهب السياسية القديمة مع الخبرة الشخصية بالميدانين السياسي والاجتماعي لهما من لوازم بل من مقتضيات كل اصلاح سياسي بل كل نظرية ثورية للمجتمع ونعني بالثقافة الفلسفية السياسية جملة من المعارف ومن النظريات التي توصل اليها بعض الفلاسفة لاصلاح مجتمعاتهم استنادا على معطيات نوعية معينة لتلك المجتمعات وتلك البيئات السياسية التي ما كانت لترضيهم نظمها فتصدوا لها معتمدين على خصائصها فأتت نظرياتهم في شكلها ومضمونها سالبة لها وتجاوزتها الى ما رأوه أفضل وأشد ملاءمة للطبيعة الانسانية الاجتماعية بل قل أكثر عدالة لها •

(*) تشكونية : Cosmogoniques ـ عضوانية : Organicistes •

(*) (des philosophes n'ont fait qu'interpréter diversement le monde; il s'agit maintenant de le transformer) (Marx : Thèse sur Fuerbach, XI)

واذا ما فهمنا الثقافة الفلسفية السياسية على هذا النحو عرفنا منزلتها الحقيقية من الاصلاحات الاجتماعية وعلمنا أهمية دورها في تحويل المجتمعات وسياساتها . لكن ذلك الدور مع اهميته وضرورته الاساسيتين يظل غير كاف وحده اذا ما جردنا مبادىء تلك الثقافة وحاولنا تطبيقها على أي مجتمع متناسين نوعيته ومعطياته التاريخية والحضرية الخاصة به . فان لم يكن لفلاسفة الاسلام ان يتناسوا ذلك فانه لمن المؤسف ان يتناساه مؤرخوهم ! لذلك نفهم جل الشناعات التي حملها جل مؤرخي الفلسفة فلاسفة الاسلام فصار الفارابي عندهم متأثرا في مدينته الفاضلة بجمهورية أفلاطون وبالنزعة الأفلاطونية المحدثة كما اصبحت فلسفة ابن رشد نسخة مطابقة لفلسفة أرسطو بل هي في اعتقاد بعضهم فلسفة أرسطو كتبت باللسان العربي وتناسى المؤرخون بذلك طرافة فلاسفة الاسلام ونوعية فلسفتهم التي هي ـ أحببنا أم كرهنا ـ وليدة بيئتهم الاسلامية وأحوال تاريخهم وخاصيات ثقافتهم وانعكاساتهم الاجتماعية واهتماماتهم العقائدية بل هي تعبير دقيق عن التزاماتهم السياسية سواء أكانت واعية لذاتها أم غير واعية ، تقدمية في مقصودها أم رجعية فيه .

لقد آن الأوان اذن لكي نتخلى عن تلك المهازل المزمنة التي جعلتنا نفكك شخصيات فلاسفتنا باحثين بصفة مرضية واعتباطية عما نعده تأثيرات استفادوها من الفلسفة اليونانية فتتلاشى بذلك أصالة فلسفتهم وتذوب هويتهم وتضمحل مقاصدهم . فليس لنا بعد هذه النقطة المنهجية ان نعمد الى الفارابي والى فلسفته لتجزئها شر تجزئة مدعين ان العنصر الفلاني اسلامي والعنصر الآخر يوناني والعنصر الثالث اسماعيلي مستوحى من تعاليم الشيعة ومن نظرية الامامة كما ذهب الى ذلك الاستاذ جوزف الهاشم وغيره (1) عندما قال : (فمذهبه (أي الفارابي) انتقائي لأنه يختار من أئمة الفكر الاغريقي وبخاصة من أفلاطون وأرسطو ومدرسة الاسكندرية . وتوفيقي لأنه يوفق بين نظريات الفلاسفة أولا وبين هذه النظريات والدين الاسلامي بعد ذلك) . ان أبا نصر الفارابي في اعتقادنا ليبدو كالظاهرة الفلسفية التي لها شخصيتها الذاتية فهي واحدة وان اتسعت آفاق ثقافتها غير قابلة للتجزئة والتقسيم بل لهي كالمرآة تعكس لنا صورة تحليلية وتأليفية للمجتمع الذي ظهرت فيه وتكونت وحاولت اصلاحه بكل ما كان لديها من معطيات تاريخية وثقافية نوعية وخيالية خلاقة .

---

(1) اعلام الفكر العربي : الفارابي : جوزف الهاشم . بيروت . ص 44 .

وليست تلفى وحدة الهوية فى شخصية الفارابى الثقافية فحسب بل انك لواجدها كذلك فى مذهبه الفلسفى • وهنا نتعرض الى شناعة ثانية وقع فيها بعض مؤرخى فلسفة الفارابى • لقد قال الدكتور على عبد الواحد وافى ان كتاب المدينة الفاضلة ينقسم الى قسمين : (قسم بدأ به وأخذ فيه المبادىء الفلسفية التى يدين بها والتى سيراعيها الى حد ما فى انشاء مدينته ، وقسم ختم به كتابه وشرح فيه شؤون هذه المدينة وما ينبغى ان تكون عليه فى مختلف فروع حياتها • ومع ان القسم الثانى هو المقصود بالذات من كتابه **ومع أنه فى واقع الأمر لا يتوقف توقفا كبيرا على القسم الأول** فانه لم يشغل الا نحو خمسى الكتاب بينما شغل القسم الاول نحو ثلاثة أخماسه) (2) ان هذا التقسيم لكتاب الفارابى الذى ارتضاه الدكتور وافى ليخل خللا شنيعا بفلسفة الفارابى الاجتماعية والسياسية اذ هو فى الحقيقة يزيل عنها قاعدتها وأسسها التى وضعها الفارابى عن قصد لبناء هيكليته الاجتماعية والسياسية ، فاذا ما رأينا فى فلسفة الفارابى قسما ماورائيا وقسما اجتماعيا قد جمعت بينهما الصدفة وقلنا ان (القسم الثانى لا يتوقف توقفا كبيرا على القسم الأول) حسب زعم الدكتور وافى فنحن نكون بعيدين كل البعد عن روح الفلسفة الفارابية وعن منهجيتها الحقيقية بل لربما أصبحت هذه الفلسفة والفلسفات الأخرى أقوالا غير محكمة الأجزاء والعناصر يتشدق بها الفيلسوف بغية اللغو والعبث • فنحن مع تحاملنا على هذا الرأى وانكارنا له نندد بكل محاولة يقوم بها كل مؤرخ للفلسفة الاسلامية دون ان يلتمس المسالية الفلسفية التى تهيكل كل مذهب من مذاهب الفلسفة شرقية كانت أم غربية • ولست مشطا اذا ما قلت ان جل الكتب التى تناولت بالبحث موضوع الفلسفة الاسلامية قد تناولتها مفككة العناصر والاجزاء من غير ان تهتدى الى الرؤية الشاملة أعنى الى تلك المسالية الجدلية الاستنتاجية المتماسكة التى اتسمت بها المذاهب الفلسفية عامة وفلسفة الاسلاميين خاصة (3) • وقد يطول بنا الحديث لو

---

(2) تراث الانسانية • المجلد الثانى • عدد 7 • المدينة الفاضلة دراسة للدكتور على عبد الواحد وافى • القاهرة 1964 •

(3) لقد حاولنا تطبيق هذه المنهجية فى دراستنا (اثبات الانية والغيرية عند ديكارت وبعض فلاسفة الاسلام) فى مجلة حوليات الجامعة التونسية • عدد 13 (تحت الطبع) ودراستنا حول (الاسلام والزمانية) ضمن أعمال الملتقى المسيحى الاسلامى الذى وقع فى تونس عام 1974 (الدراسة بالفرنسية) •

تمادينا فى تعداد المعاملات السيئة التى لقيتها الفلسفة الفارابية على ايـدى بعض الدارسين لها بل الاغرب من ذلك على أيدى انصارها الذائدين عنها ٠

غير أننا سنكتفى بملاحظة أخيـرة قبل أن ننظـر فى فلسفـة الفـارابى الاجتماعية والسياسية ٠ ليس ثمة مؤرخ للفلسفة الاسلامية لم يتعرض الى كتاب المدينة الفاضلة ولم يقل بشأنه ما قاله الدكتور على عبد الواحد وافـى (قصد الفارابى من كتابه هذا الى تكوين مجتمع فاضل (أوطوبيا : Utopie) من نوع المجتمعات التى فكر فيها من قبله طائفة من فلاسفة اليونان كجمهورية افلاطون وبشاى أفهمير ومدينة الشمس لجمبول (هكذا) (والاصح ان يقول كمبنلا) وقد أراد مثلهم ان يبنى مدينته وفقا للمبادىء الرئيسية التى تقوم عليها فلسفته وآراؤه فى السعادة والاخلاق) (4) ان الرأى الذى يجعـل من مدينة الفارابى مدينة أوطوبية على الاطلاق لهو رأى مشط فى اعتقادنا اذ هو يهمل معنى الفوارق الدقيقة الموجودة بين مفهوم الاوطوبيا المطلق وبين مفهوم مدينة الفارابى الفاضلة ٠ فلو رجعنا الى معجم لالنـد الفلسفى لوجدنـا ان مفهوم كلمة أوطوبية يؤخذ فى معنيين على أقل تقدير ٠ فاذا ما عنينا به عند الفارابى مجرد أوهام وخيالات خلابة لا يمكنها أن تنجز أو تحقق فى مجتمع من المجتمعات نكون قد رمينا الفارابى بالحمق ورفعنا عنه الجدية الفلسفية التى اتسمت بها مؤلفاته وأما اذا اعتقدنا ان تصميمه لمدينته الفـاضلة تصميم صادر عن ضرورة تاريخية لا بد لمجتمعه أن يمر منها وأن يتهيكل حسب مخططها لكى يتجـاوز الحـالة الفوضوية التى يتخبط فيها فليس لنا اذ ذاك ان نطلق على مدينة الفارابى صفة الاوطوبية بل اننا لنشاطر رأى الدكتور جميل صليبا عندما يقول متحدثا عن كتاب المدينة الفاضلة (انه اذا ليس حلما من أحـلام الشباب ولا وهما من أوهام الشعراء بل هو خلاصة لمذهبه فى الكون والحيـاة ونتيجة لتجربته النفسية والاجتماعية) (5) فليس اذا من باب المغالاة اذا مـا قلنا ان تصور الفارابى لمدينته ليس مجرد خيالات اعتباطية أراد بها التسلية والعبث وانما هو تصور يعبر عن أعماق مكبوتاته وعما جاش فى ضميره من نظريات اصلاحية تجاه وضع سياسى فى غاية من التعفن ٠ ان ذاك التصور لهو التزام سياسى وبيان عام من شأنه أن ينقذ الحالة السياسية والاجتماعية المتدهورة التى تعانيها المملكة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ٠

---

(4) تراث الانسانية : المرجع المذكور آنفا ٠

(5) من أفلاطون الى ابن سينا : جميل صليبا ٠ دمشق 1935 ص 40 ٠

وهنا لا يسعنا الا ان نخالف ما ذهب اليه الدكتور أحمـد أميـن وكل من وقف موقفه ازاء الفارابى وجعل منه رجلا هامشيا منغلقا على ذاتيته (لا يهمه فى حياته الا علمه ، أما ما عداه من أفانين السياسية والاعيبها وشؤون الدنيا وشهواتها **فلا يأبه لها**) (6) • ان رأى أحمـد أميـن فى الفارابى لتعسفى الى أقصى حد اذ هل يعقل أن يؤلف أبو نصر الفارابى مـا ألفـه فى السيـاسة المدنية والاجتماع البشرى ويكون معتكفا اعتكـاف الـدراويش الغـائبين عن الوجود والتاريخ والحياة السياسية والاجتماعية التى تجرى من حوله فأى علم دون علم السياسة وفلسفتها كان يمكن للفارابى أن يتعاطاه وهو فى السبعين من عمره • ان عبقرية الفارابى فى اعتقادنا لا تبرز ولا تتأكد الا من خلال وعيه الاجتماعى السياسى الذى عبر عنه فى معظم مؤلفاته ومن خلال نظرته الشاملة الناقدة للمملكة الاسلامية ولما آلت اليه فى زمانه من تقهقر وتصدع وانقسام فكان وجوده فى ذلك الظرف التاريخى من تاريخ الاسـلام وجـود فيلسـوف ملتزم ناقد متصد الى تلك الفوضوية التى كانـت تسـود الحيـاة الاجتماعية آنذاك • فلما ادلهم العالم الاسلامى وتشابهت فيه جميع القيم واختلت جميع الانظمة الاجتماعية والسياسية كان من الطبيعى ومن الحتمى أن يحلق طير الحكمة فى تلك الأجواء الحالكة كما قال هيجل Hegel : - L'Oiseau de minerve prend son vol à la tombée de la nuit . ويقدم الفارابى محاولاته الاصلاحية ويكفينا لكى نفهم ضرورة هذه المحاولات ان نرسم صورة مقتضبة لما كانت عليه المملكة الاسلامية والمجتمع الاسلامى زمن الفـارابى • فنتيقـن اذ ذاك من ان الفارابى لم يكن هامشيا بالنسبة للتاريخ الاسلامى وانما كان فى صلبـه على بينة شاهدا لماكان يموج فيه من أحداث وأحوال •

ان من أبرز الاحداث التى جدت فى القـرن الرابـع الهجـرى (العـاشر المسيحى) والتى عاصرها الفارابى انقسام المملكـة الاسـلامية الى دويـلات وتلاشى وحدتها وتكتلها اللذين اتسم بهما العصر العباسى الاول لقد تقهقرت السلطة المركزية فى بغداد عندما تسرب الاتراك والفرس متقربين من الخليفة منافسين العرب أنفسهم على أسمى وظائف الادارة والجيش متطاولين عليهم اما ببطشهم وانتهاكهم لكل الحرمات واما بشعوبيتهم ومجد آبائهم الذين على حد قول مهيار الديلمى (عمموا بالشمس هاماتهم ومشوا فوق رؤوس الحقب) والخليفة العباسى قابع على كرسيه لا حول ولا مأمن له على حياته ولا عرشه •

---

(6) ضحى الاسلام • أحمد أمين • ص 96 • بيروت 1969 •

فمن الطبيعي أن تعم الفوضى وتطغى الحاشية وتعبث بمصالح الدولة القادة والجند وتستقل الولاة بالحكم على ما ولوا عليه من امارات مسيطرين عليها مهددين الخليفة بالعزل والقتل • (فتفرد بالامور غيرهم (أى خلفاء هذا العصر) ـ كما قال المسعودي ـ فصاروا مقهورين خائفين قد قنعوا باسم الخلافة ورضوا بالسلامة) (7) فتمزقت الدولة الاسلامية الى دويلات فاذا بالبصرة في الربع الاول من القرن الرابع الهجرى فى يد ابن رائق وفارس وأصبهان والرى والجبل عند البويهيين والموصل وحلب عند الحمدانيين ومصر والشام عند الاخشيديين وافريقية والمغرب فى أيدى الفاطميين وخراسان وما وراء النهر فى أيدى السامانيين وطبرستان وجرجان عند الديلم أما البحرين واليمامة فهما عند القرامطة فمن البديهى أن ينتج عن هذا التفتت السياسى وضعف السلطة المركزية واضمحلال هيبة الخليفة ودولته انحلال فى الاخلاق يتبعه افراط فى الملذات واستخفاف بالفضائل وفتور فى الشعور الدينى • تدبير المكائد والدسائس ضد من ليس مزكى من أولى الامر أو تحت رعايتهم ومن البديهى كذلك ان يعم النفاق بين الجماهير وتكون الوجاهة والثروة متفاوتتين بينهم تفاوت خبثهم بل مقدار انهيار انسانيتهم • فأما من كان من المتزلفين المجردين من معاني الانسانية فعيشه رخي رغد وأما من حافظ على نزاهته ولم يدنس مروؤته فلا أجد أجود وصفا ولا أمتع مما كتب أبو حيان التوحيدى عن أستاذه أبي سليمان المنطقى (ان حاجته ماسة الى رغيف وحوله وقوته قد عجزا عن أجرة مسكن وعن وجبة غدائه وعشائه) (8) وعن نفسه (ولقد اضطررت بينهم بعد العشرة والمعرفة فى أوقات كثيرة الى أكل الخضر فى الصحراء والى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة والى بيع الدين والمروؤة والى تعاطى الرياء بالسمعة والنفاق والى ما لا يحسن بالحر أن يرسمه بالقلم ويطرح فى قلب صاحبه الألم) (9) •

ان هذا البؤس الاجتماعي وفقدان الانسان انسانيته اللذين صورهما أبو حيان التوحيدى لاحوال عصره أحسن تصوير ليعبران بوضوح عن التفاوت الاجتماعى القائم على القهر والسيطرة وعلى الداء السبعى الذى كان حسب الفارابى التبرير الوحيد الذى يبرر به الاقوياء سيطرتهم على الضعفاء وتعسفهم لهم فى عصره وفى كل عصر وان تعددت صيغ ذلك التعسف وصوره • ففى

---

(7) التنبيه والاشراف : المسعودى ص 400 •

(8) الامتاع والمؤانسة : أبو حيان التوحيدى • المجموعة الكاملة • بيروت •

(9) نفس المرجع •

ذلك يقول الفارابي (انا نرى كثيرا مـن الحيـوان يثب على كثيـر من باقيهـا فيلتمس افسادها وابطالها من غير أن ينتفع بشيء من ذلك نفعا يظهر كأنه قد طبع على أن لا يكون موجودا في العالم غيره أو أن وجود كل ما سواه ضار له على أن يجعل وجود غيره ضارا له وان لم يكن منه شيء آخر على أنه موجـود فقط ثم ان كل واحد منها ان لم يرم ذلـك التمس أن يستعبـد غيـره فيمـا ينفعه ... فالاقهر منها لما سواه يكون أتم وجودا والغالب أبدا اما أن يبطـل بعضه بعضا لانه في طباعه أن وجود ذلك الشيء نقص ومضرة في وجوده هو واما أن يستخدم بعضا ويستعبده لانه يرى في ذلك الشيء أن وجوده لأجلـه هو ... وهذا وشبيهه هو الذي يظهر في الموجودات التي نشاهدها ونعرفهـا فقال قوم بعد ذلك ان هذه الحال طبيعة الموجودات وهذه فطرتها والتي تفعلها الاجسام الطبيعية بطبائعها هي التي ينبغي أن تفعلهـا الحيوانـات المختـارة باختياراتها وارادتها والمروية برويتها ولذلك رأوا أن المدن ينبغـي أن تكـون متغالبة متهارجة لا مراتب فيها ولا نظام يختص به أحد لكرامة أو لشيء آخر وأن يكون كل انسان متوحدا بكل خير هو له وأن يلتمس أن يغالب غيره في كل خير هو لغيره وأن الانسان الاقهر لكل ما يناويه هو الاسعد) (10) .

فاذا تبينت لنا بوضوح خصائص هذا المجتمع الممزق الفوضـوي الـذي لا يعرف قانونا آخر سوى قانون الغـاب أدركنـا جـدية المحاولة الاصلاحية وضرورتها التي للفارابي أن يقوم بها لكي يضمـن **الوحدة والنظام للمدنيين والعدالة بينهم** حسب مؤهلاتهم الطبيعية وكفاءاتهم الوظيفية ضمـن دواليـب مدينته . غير أن هذه المحاولة لا تبدو هينة بادىء ذي بدء اذ كيف الوصول الى توحيد تلك الدويلات والامارات المستقلة عن السلطة المركزية ثم تنظيم المجتمع الاسلامي من داخل وتدارك الفوضى المستتبة فيه ان الهيكليـة الفـوضوية السائدة آنذاك قد تأسست حسب أبي نصر على الفطـرة الطبيعيـة والـداء السبعي خاصة واستمدت منهما تبريراتها وشرعيتها فكانت (ملتصقة بالارض وفية لها كما أوصى نيتشة بذلك عن لسان نبيه زرادشت :

Mes Frères Restez Fidèles à la Terre, avec Toute la Puissa..ce de votre Vertu. Je vous en prie et vous en Conjure ! (11)

(10) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة . ص 151 . 153 . بيروت 1968 .

(11) F. Nietzche 52 : Ainsi Parlait Zarathoustra, P. 75 Mercure de France Paris 1958

(أستحلفكم يا اخواني وأتوسل اليكم لتظلوا أوفياء الى الارض بكل ما لمروؤتكم من قوة) .

فلو استبدل الفارابي هذا الالتصاق بما هو أرضي وغريزي بوفاء الى الثروة مثلا وجعلها القاعدة الاساسية التي تقام عليها السلطة السياسية والكفاءات الاجتماعية لعوض الشبيه بالشبيه دون أن يزيل عن المجتمع التناحر وأنواع العنف السافرة والمقنعة وما يلزم عنها من انقسامات اجتماعية وانحلالات اخلاقية . فلم يبق له اذا لكي يؤسس مجتمعه على أسس ثابتة وسنن لا يطرأ عليها التغير ولا التحويل أن يلتجيء الى أسس تشكونية Cosmogoniques تشكل له الهيكلية العامة التي يتهيكل على نسقها المجتمع الفاضل متحديا مثلها تقلبات التاريخ ومر الدهور . فليست الجدلية المادية المسيطرة على الظاهرات الطبيعية كما ظن بعض الفلاسفة القدامى ولا التنازعات على البقاء المهيمنة على الغرائز الحيوانية هي التي ستوحى الى الفارابي بالاسس أو الشاكلة التي سيقوم عليها مجتمعه الفاضل وانما الهيكلية الكونية الثابتة ثبوت جواهرها الخالدة خلود الدهر هي التي ستملى عليه الوحدة القومية بين كل المدنيين والنظام بين كل الطبقات الاجتماعية والعدالة بين أهالي مدينته حسب مراتبهم الوضيفية والاستقرار السياسي الذي ينسحب بهذه الكيفية من الزمانية التاريخية وجدليتها لينطرح تحت الديمومة الابدية . وكما أن الموجودات تبتديء بالسبب الاول الذي هو واجب الوجود بذاته والذي تقتضي ماهيته وجوده أو قل هي عين وجوده لتنتهي الى ممكن الوجود الذي هو الهيولى مارة بالموجودات الثواني الممكنة الوجود بذاتها والواجبة الوجود بغيرها فان المجتمع الاسلامي عند الفارابي سيكون كذلك حسب هذا النسق الهرمي اذ سيبتديء بالرئيس وينتهي بالطبقة السفلى الجمهورية الكادحة مارا بطبقة نخبة الاخيار المقربين من السلطة المركزية المنتجزين لاغراضها وأغراض أنفسهم عن واسطة القاعدة الاجتماعية . يقول الفارابي في هذا المضمار : (والرئيس الاول هو الذي يرتب الطوائف وكل انسان من كل طائفة في المرتبة هي استيهاله وذلك اما مرتبة خدمة واما مرتبة رئاسة فتكون هناك مراتب تقرب مرتبته ومراتب تبعد عنها قليلا ومراتب تبعد عنها كثيرا وتكون تلك المراتب رئاسات فتنحط عن الرتبة العليا قليلا قليلا الى أن تصير الى مراتب الخدمة التي ليست فيها رئاسة ولا دونها مرتبة أخرى . فتكون المدينة حينئذ مرتبطة أجزاؤها بعضها ببعض ومؤتلفة بعضها مع بعض ومرتبة بتقديم بعض وتأخير بعض وتصير شبيهة بالموجودات الطبيعية ومراتبها أيضا بمراتب الموجودات التي

تبتدىء من الاول وتنتهى الى المادة الاولى والاسطقسات وارتباطها وائتلافها شبيه بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها ومدبر تلك المدينة شبيه بالسبب الاول الذى به وجود سائر الموجودات ثم لا تزال مراتب الموجودات تنحط قليلا قليلا فيكون كل واحد منها رئيسا ومرؤوسا الى أن تنتهى الى الموجودات الممكنة التى لا رئاسة لها أصلا بل هى خادمة وتوجد لأجل غيرها وهى المادة الاولى والاسطقسات) (12) ان هذه الهيكلية الكونية الشاملة بأجزائها الرئيسية الثلاثة وبما تختص به من تفاضل تنازلى أرستقراطى لهى من أهم المشاريع والبادرات التى سطرها المعلم الثانى وسار على منوالها جميع فلاسفة الاسلام ، بدون استثناء وهى التى قسمت المجتمع الاسلامى طوال تاريخه الى طبقتين رئيسيتين ــ باستثناء الذات العلية الحاكمة ــ طبقة الخاصة وطبقة العامة كما أنها بررت شرعية منزلتيهما بكل المبررات فتداولت بذلك النخبة حسب مفهوم Pareto على جميع الاحكام السلطانية والقضائية والدينية بينما رزحت العامة فى ذهولها واستسلامها تحت كلكل المدينة التيوقراطية الكرامية Théocratie Charismatique حسب نموذجية المجتمعات الكلية التى رسمها ودرس خصائصها أستاذنا المغفور له : G. Gurvitch .

وكأننى بالفارابى قد أدرك أن فكرة الهيكلية الكونية التى أرادها مثالا ونسقا لمجتمعه قد تذهب عن الاذهان لشدة شمولها وتجردها فأراد أن يدعمها بمثال آخر سهل المنفذ فوضحها بأن شبه مجتمعه الفاضل بالهيكلية العضوانية Organiciste فى وحدتها ونظامها وتكامل وظائفها وأسسه عليها كما سيعمد الى ذلك Spencer • فى القرن التاسع عشر (13) وغيره من ساسة القرن العشرين ! يقول الفارابى (والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه • وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس وأعضاء أخرى فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التى ليست بينها وبين الرئيس واسطة • فهذه فى الرتبة الثانية وأعضاء أخرى

(12) الفارابى ــ السياسات المدنية • ص 83 • 84 • بيروت 1964 •

(13) H. Spencer : Principes de Sociol.gie Traduction Française 4ème Edition. Paris 1891. Passim

تفعل الافعال على حسب غرض هؤلاء الذين فى هذه المرتبة الثانية ثم هكذا الى أن تنتهى الى أعضاء تخدم ولا ترأس أصلا • وكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات وفيها انسان هو رئيس وأخرى يقرب مراتبها من الرئيس وفى كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلا يقتضى به ما هو مقصود ذلك الرئيس وهؤلاء هم أولو المراتب الاول ودون هؤلاء قوم يفعلون الافعال على حسب أغراض هؤلاء ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة الى أن تنتهى الى أخرى يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم **فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يخدمون ويكونون فى أدنى المراتب ويكونون هم الاسفلين**) (14) •

ان الغاية الاساسية التى ينشدها الفارابى من وراء هيكليته الاجتماعية هذه انما هى السعادة • فلقد أطنب الفارابى فى الحديث عنها فى جل مؤلفاته السياسية الى حد أننا نعتبرها المحرك الاساسى لنظريته الاصلاحية وكيف لا والسعادة كما يقول (هى الخير على الاطلاق) (15) (والمقصود بوجود الانسان أن يبلغ السعادة) (16) ـ ان نية الفارابى اذن طيبة وشرعية الى أبعد حد ما دامت تعبر عن أعماق النفس البشرية وصميم نزعاتها وغائية أفعالها غير أن القضية ليست قضية نوايا أو أمانى اذ الجحيم كما يقال مبلط بالنوايا الطيبة• فهل من المعقول أن يتحدث عن السعادة الانسانية ضمن مجتمع مقسم الى طبقات متفاوتة متفاضلة تشتمل على طبقة **الاسياد الحاكمين وطبقة الخدم الذين يعملون لأغراض أولى الأمر لاشباع رغباتهم ورغبات أشباههم المقربين من السلطة المركزية المحتكرة لجميع السلط الزمانية والروحية** • فهى التى تعزل المدنيين عن الوظائف الاجتماعية كما تقلدهم إياها وهى التى تدير شؤون الحياة الاجتماعية ومصالحها عن واسطة أعوانها الاوفياء لها كما تضع الشرائع والسنن عن رويتها وعن افاضة العقل الفعال عليها ـ فهى الامامة الدينية والدنياوية المعصومة من الزلات والهفوات الانسانية المنزهة من جميع انحاء النقص • فاذا كانت هذه الخصائص التى يتسم بها رئيس المدينة الفاضلة واذا لم يكن للمدنيين مجادلتها أو انكارها فمن يضمن لها استقامتها وعدم انحرافها بل حتى استمرار نزاهتها اذا ما فرضنا أنه يمكن أن تكون متعالية سماوية الى ذاك الحد الذى رسمه لها الفارابى ؟ أليست المجادلة والشورى بين الجهاز الحكومى والجهاز المدنى هما الكفيلتين لخلق السعادة الحق ضمن المجتمع الانسانى اما أن يعطى رئيس المدينة السلطة المطلقة ليدير بشخصه وبقدرته المدنية الشؤون

(14) الفارابى : المدينة الفاضلة • ص 118 • 119 • بيروت 1968 •

(15) نفس المرجع : ص 72 •

(16) نفس المرجع : ص 74 •

الاجتماعية والدينية والسياسية فذاك لن يكفل السعادة الحق بين أفراد المجتمع وحتى اذا ما حقق شيئا شبيها بها فلن يكون ذلك الا السعادة المزيفة سعادة المقهورين على أمرهم الغائبين عن الوجود وتارخيته وزمانيته ٠

وهل يجوز للفارابى أو لغيره أن يتحدث عن سعادة انسانية محايثة للوحدة الاجتماعية المبنية أساسا على نظام تفاضلي بين آحاد وأفراد مجتمع واحد ان الوحدة الاجتماعية لن تكون وحدة حقيقية الا اذا ارتفعت الامتيازات بين المدنيين أنفسهم وتوحدت حقوقهم وواجباتهم أمام السلطة التشريعية وغدت الخيرات التى يجلبها أولائك المدنيون ويستخلصونها عن خدماتهم وكدهم ومجابهتهم للطبيعة خيرات يتمتعون بها حسب حاجياتهم الانسانية الاساسية التى تأبى التفاوت والجور ٠ اذ بهذا الشرط وهذا الضمان تزول الضغائن والتعسفات الاجتماعية المقنعة ويصبح مجموع الآحاد الاجتماعية مع تنوعها وتكاثرها مساويا لواحد وان كره الرياضيون ٠ **ان الوحدة القومية الحقيقية هى التى** تفضى معادلتها بعد شتى التحاليل الى واحد كلما أضفنا اليه **واحدا** ـ ثم هل يجوز للفارابى أو لغيره أن يتفوه بالسعادة الانسانية **بعد أن أقام مجتمعه على** هيكلية بل فلسفة نظامية تقضى باديء ذى بدء أن يكون فى أعلى القمة الاجتماعية رئيس شبيه بالآلهة وتحته طبقة الاخيار المقربين المتمتعين بجميع الامتيازات الاجتماعية وتحتهم (**أولائك الذين يخدمون ولا يخدمون ويكونون فى أدنى المراتب ويكونون هم الأسفلين**) على حد تعبير الفارابى ٠ إن هذا النظام الذى دعا اليه الفارابى لمبنى على مغالطة شنيعة اذ هو يسوى بين أشياء متغايرة كل التغاير غير متجانسة من حيث المنطق والطبيعة فهو يوازى بين هيكلية كونية وبين هيكلية عضوانية ليبنى على نسقهما هيكلية اجتماعية تكون موازية لهما فيحتم بذلك ضرورتها وشرعية وجودها ويقر دعامة أساسها ٠ غير أن الفارابى تناسى أن طبيعة هذه الهياكل ليست متجانسة أساسا وأن غاياتها ووظائفها ليست متماثلة ٠ فان كانت الهيكلية الكونية تتركب من عناصر مختلفة الانواع والوظائف والغايات اختلاف الاعضاء الجسمانية وطبيعتها ووظائفها فان الجنس البشرى واحد من جميع الوجوه وان تكاثرت آحاده وأشخاصه وتخصصت وظائفهم وتقسمت أعمالهم اللهم الا اذا اعتمدنا المذاهب العنصرية التى تقر بالتفاوت والتفاضل بين أفراد الانسانية لذلك لا يسعنا الا أن ننكر على أبى نصر الفارابى نظامه الاجتماعى القائم على شبه شنيعة تراءت له بين ما هو كونى وعضوانى وما هو بشرى انسانى واجتماعى لا يطيق التهيكل الترتيبى التفاضلى من حيث الكرامة الانسانية وحاجياتها المادية الحياتية الاساسية التى هى هى عند العامل اليدوى

والعامل بطاقته الذهنية اذ بهذا النظام الطبقي وهذه الهيكلة التي أرادها فاضلة لن يضمن السعادة الاجتماعية بين المدنيين ولن يزيل سياسة العنف والتعسف والغلبة المتفشية في المجتمعات التي يسميها بالمجتمعات الجاهلة والضالة وان حسنت نواياه وسخر لذلك طاقته الفلسفية والانسانية ٠

صحيح لقد بذل الفارابي كل ما في وسعه ليعيد بناء المجتمع الاسلامي المتهافت في القرن الرابع الهجري وقام بأول محاولة اصلاحية سعى من ورائها الى تأسيس مجتمعه على أسس ثابتة نشكونية من جهة وعضوانية من جهة أخرى واختار لذلك المجتمع شعار **النظام والوحدة والعدالة** من أجل سعادة المدنيين فكان بذلك أول زعيم ايديولوجي (مذهبي) للعالم الاسلامي وأول فيلسوفه السياسي الذي ألم بأحوال عصره وتاريخ أمتنا العربية الاسلامية وما آلت اليه من انقسامات سياسية وعقائدية وانحلالات اجتماعية واخلاقية في زمانه ٠ لقد ساءه ما رأى كما قلنا أن تسود الفوضى ذلك المجتمع الممزق وأن تكون السيطرة وقانون الغاب هما اللذان تركز عليهما الهيكلية الاجتماعية فانكشفت له الهيكلية الكونية وما تشتمل عليه من نظام وترتيب بين جميع الموجودات التي تبتدئ بالموجود الاول وتنتهي الى الهيولى والاسطقسات كما انكشفت له الهيكلية العضوانية التي تهيكل الانسان وتجعله في أحسن تقويم فتصور هيكليته الاجتماعية على هاتين الشاكلتين الفاضلتين دون أن يتفطن الى الفوارق الاساسية الجوهرية التي توجد بين تلك الهياكل ونوعياتها فنجح في محاولته الاصلاحية وأخفق في آن واحد ٠ لقد نجح الفارابي بالفعل في تصميم مدينته الفاضلة وانجازها ولم يقم بأوطوبية في اعتقادنا لانه قدم للعالم الاسلامي منذ ذلك العهد مذهبية سياسية **رجعية** متماسكة الاجزاء لم تزل كالآلة الجهنمية مسيطرة على عديد من المجتمعات الاسلامية المنقسمة الى تلك الطبقات الرازحة تحت السلطة الشخصية المطلقة كما أنه أخفق في تزويد المدنيين نصيبهم من السعادة التي طالما تحدث عنها والتي كانت الغاية الاساسية لفلسفته الاجتماعية السياسية ٠ لكن رغم ذلك كله فعبقرية الفارابي تبقى كاملة ويظل تراثنا الفلسفي الاسلامي ثريا بها وبعبقريات فلاسفتنا الذين وان ليس لهم أن يحلوا مشاكل عصرنا بما قدموه من حلول لعصورهم فانهم يمكنوننا كأبي نصر الفارابي من التفكير في أحوال عصرنا الراهن على ضوء محاولاتهم الفلسفية اذ بهذه الطريقة وبها وحدها يتأتى لنا في اعتقادنا تجديد التفكير الفلسفي لحضارتنا العربية الاسلامية وتحديث تراثنا الذي لا يتسنى لاي لبيب أن يطالبه بأن يحدثه لغة المضارع والمعاصرة أو لغة المستقبل ٠

ع٠ غ٠

تحقيق مخطوط للفارابي

بقلم : محمد فيالة
أستاذ الرياضيات ومدير التعليم الجهوي

أ – أصول الهندسة

ب – تحديد النسبة بين مقدارين

هذا المخطوط الذى يشرح كتابى اقليدس الاول والخامس مأخوذ من مخطوطات الاسكوريال العربية ٠

الاوراق الاربعة الاولى من المخطوط عدد 612 الورقة 109 ظهر FOL 109 R)
والورقتان الاخيرتان من المخطوط 612 الورقة 111 ظهر (FOL 111 R)
يبدأ اقليدس كتابه الاول بـ 23 تعريفا أهمها :

(1) النقطة هى ما ليس له جزء
(2) الخط طول بلا عرض
(3) طرفا الخط نقطتان
(4) الخط المستقيم هو الخط الموضوع بصفة منتظمة بين نقاطه
(5) السطح هو ما له طول وعرض
(6) أطراف السطح هى مستقيمات
(7) السطح المستوى هو السطح الموضوع بصفة منتظمة بين مستقيماته ٠
(8) الزاوية فى سطح مستو هى تقاطع خطين فى ذلك المستوى (مع افتراض أن الخطين مختلفا الاتجاه)
(9) عندما يكون الخطان مستقيمين يقال فى الزاوية أنها مستوية ٠
(10) عندما يكون مستقيم مع مستقيم ثان زاويتين متجاورتين متساويتين يقال فى كل زاوية أنها قائمة وان المستقيمين متعامدان
(11) الحد هو طرف الشىء
(12) الشكل يعين بحد أو بحدود

(13) المستقيمان المتوازيان هما مستقيمان من نفس المستوى لا يتقاطعان اذا مددناهما من أى جهة كانت ٠

وهذه التعاريف الثلاثة عشر التى ذكرتها هى التى اهتم بها الفارابى فى شرحه للكتاب الاول وحاول أن ينظمها التنظيم المنطقى وتساءل هل أنه من المنطقى أن نبدأ بتعريف النقطة ان كان هناك تعريف وأن نستنتج البقية أم نبدأ بالجسم ونستنتج منه السطح والخط والنقطة أم هل نعرف كل واحد من هذه على حدة من غير أن نربط بعضها ببعض ٠

وحاول الفارابى فى شرحه أن يعرف بالجسم تعريفا رياضيا معتمدا فى ذلك على أقوال علماء الطبيعة ٠

ان أبا نصر ، ان كان أبدى فى بحثه كل هذا الاهتمام بهذه المسائل على ما يبدو من بساطتها ، فلا عجب ، اذ ان الباحثين والعلماء حتى عصور متأخرة جدا عنه أبدوا نفس الاهتمام بتلك المسائل وبنفس الحماس ٠ ومنهم شمس الدين السمرقندى الذى يتناول فى رسالة له العديد من هذه المسائل المطروحة فى بحث الفارابى ٠ وهذا جزء من تلك الرسالة ٠

* * *

رسالة اشكال التاسيس

للفاضل الهمام النحرير شمس الدين السمرقندى (1)

بسم الله الرحمان الرحيم ٠ الحمد الله رب العالمين والصلاة على نبيه محمد وأصحابه أجمعين ٠

وبعد فان جماعة من الفضلاء وطائفة من الاصدقاء التمسوا منى رسالة تكون مقدمة وآلة فى اقتناء براهين العلوم الحسابية كالاعمال الجبرية والحسابية وذلك الاقتناء مؤسس على أشكال التاسيس من كتاب الاصول المنسوب الى اقليدس الصورى ٠ وهى أشكال شريفة تنبنى عليه براهين الهندسيات وتنثنى وترجع اليها مسائل الرياضيات على أنها رائقة تقوى العقل آسية

---

(1) شمس الدين السمر قندى

هو فيلسوف وأديب ٠ ألف نحو 1291 ، « رسالة فى آداب البحث » المعروفة « بآداب السمرقندى » وهى من أشهر الكتب فى هذا الفن ، وألف « قسطاس الميزان » فى المنطق ٠

للمركب من الجهل وقد بينها اقليدس فى كتابه بمقدمات بعضها غير محتاج اليها وسنشير اليها وبعضها أخفى من الدعوى ، وقلده فى ذلك البيان جميع الحكماء الا طائفة من سادة الخلفاء لكن لاستعمالهم طرفا من الحركات التى هى من الطبيعيات طغى فيه المتأخرون ورغب عنه المحققون ونحن بهداية الله تعالى نهجنا فيه منهجا خفيفا وسلكنا مسلكا لطيفا والحمد لله رب العالمين ورضى الله عنا وعن أصحابنا وعن جماعة المسلمين أجمعين ٠

وهى مشتملة على مقدمة وعدة أشكال ٠ أما المقدمة ففى المبادىء الحدود : النقطة هى شىء ذو وضع غير منقسم والخط طول بلا عرض ونهايته النقطة والمستقيم منه هو ما يستر طرفه وسطه والسطح ما له طول وعرض فقط ونهايته الخط والجسم التعليمى ما له طول وعرض وعمق ونهايته السطح والزاوية المسطحة هى **محدب** السطح عند تلاقى الخطين والزاوية القائمة منها هى احدى الزاويتين المتساويتين الحادثتين عن جنبتى خط مستقيم قام على خط مستقيم هكذا ـلـ والزاوية الحادة التى هى أصغر منها والزاوية المنفرجة أكبر منها والشكل هو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة حديه أو حدود والشكل المربع هو المتساوى الاضلاع القائم الزوايا والمستطيل هو المختلف الاضلاع القائم الزوايا والمعين هو المتساوى الاضلاع غير قائم الزوايا والشبيه بالمعين ما لا تكون أضلاعه متساوية ولا زواياه قائمة لكن يتساوى كل متقابلين من أضلاعه وزواياه والمنحرف ما عداها ٠

والخطوط المستقيمة المتوازية هى التى لا تتلاقى وان أخرجت فى الجهتين الى غير النهاية الخ ٠٠٠

* * *

وفى الجملة ، فان هذا البحث للفارابى طيب فى نفسه يدل على اهتمام بالغ بعلم الهندسة ٠ ولئن اكتفى أبو نصر ، فى خصوص العناصر الهندسية بالتعليق على ما جاء به أوقليدس مع القاء بعض الاضواء على ما استغلق منها ، فانه ينبغى علينا ان نعترف له بخصلة هامة ، بالنسبة الى التربية ، وهى أنه ـ وان اعترف بوجود طريقين فى ممارسة علم الهندسة : طريق فى الصناعة ينطلق فيه من المعقول الى المحسوس ، وطريق فى التعليم ، يستحسن فيه الانطلاق بالمتعلمين من المحسوس الى المعقول لما لهم من القابلية لادراك المحسوسات ـ قلت إنه يظهر من أقواله أنه يميل الى الاعتقاد بوجود طريق ثالث يقوم على تفاعل الطريقين من غير أن يستقل أحدهما عن الآخر ٠ وهو

المفهوم من قوله : « فاننا لما كنا فى أول الامر أشد الفا لما هو محسوس ٠٠٠٠ الى قوله : وهو الترتيب الذى يخص طبيعته » ٠

وهذه الفكرة الجريئة هى التى ينادى بها اليوم كثير من علماء نفس الطفل(2) من أمثال العالم السويسرى المعاصر بياجى Piaget ، ووقع تطبيقها والعمل بها فى بعض برامج تعليم الهندسة : أذكر على سبيل المثال منها ، البرنامج التجريبى لتلاميذ السنوات الاولى والثانية والثالثة (ابتدائى) فى تونس ٠

(1) **البنيات التوبولوجية** : الانفتاح ـ الانغلاق ـ الترابط ـ التحديب ـ البيانات السطحية (وصف كثير الوجوه) السبل ـ المتاهات ـ الوجوه ـ الاحرف ـ القمم ـ تلوين ورصف بيان ٠

---

(2) ومن أقوال هؤلاء العلماء :

« دراسة الهندسة ترتبط بدراسة كل البنيات الاساسية فى الرياضيات وهذا يشكل صعوبة فى دراستها ويكسبها فى نفس الوقت أهمية كبيرة ، وهى بالنسبة للطفل وليدة تجربته وصنعتنى فى المرحلة الاولى من التعليم الابتدائى بالناحية التجريبية التى تعتمد الممارسة العملية » ٠٠٠

« ان الدراسات المتعددة التى أنجزت فى مجال « الطفل والرياضيات » من طرف المختصين فى « علم النفس الرياضى والتربوى » تؤكد أهمية اللعب والممارسة و « العلميات » فى تنظيم معارف الطفل الاولية للفضاء المحيط به فتركز فى ذهنه المعطيات الاساسية التى تمهد لتكوينه فيما بعد ٠

« والمفاهيم المدرجة تمكن المتعلم من معرفة جسمه وتعقل وضعيته فى الفضاء الذى تقع فيه الحركات والتنقلات والذى تتناسق فيه الانشطة ٠

وكثرة التمارين الخطية المتعلقة بهاته المفاهيم يمكن تقديمها للبناء التدريجى للفضاء الممثل ، واذا أمكن ذلك فى كل مرة يستحسن أن يقع ربط التمارين المنطقية بأنشطة الفضاء ٠

وان بعض الاوضاع « التبولوجية » تمكن من الشعور الواعى بالنفى ، والعطف «و» والاحتواء ٠

وهذه الانشطة الطبيعية فى مرحلتها الاولية حسية وحركية وليست رياضية ٠٠ ولكنها ضرورية لانها تدخل فى نطاق ترويض الواقع » ٠

(2) **البنيات الاسقاطية والنقطية** : علاقات التقاطع والتوازى ـ المشبك

(3) **البنيات الاقليدية** : مفهوم القيس وخاصة قيس الاطوال ـ المسافة ـ التناظر حول مستقيم ـ تعيين الموقع ٠

وأما الكتاب الخامس فان اقليدس يعالج فيه قضية النسبة التى يمكن وجودها بين مقدارين والملاحظ هنا أن هذا الكتاب وقعت دراسته ومناقشته قرونا ولم يتوصل الرياضيون الى فهمه وتجاوزه الا فى أواخر القرن التاسع عشر ٠

يبدأ اقليدس كتابه الخامس ببعض التعاريف أخص بالذكر منها

(1) النسبة هى نوع من الصلة بين مقدارين من جنس واحد وذلك حسب الكم

(2) المقادير التى لها نسبة هى التى اذا ضوعفت أمكن أن يزيد بعضها على بعض ٠

وحاول الفارابى شرح التعريفين الاخيرين واهتم خاصة بالجنس وببقاء النسبة قارة عندما تضاعف المقادير أو تجزأ ٠

ومن الملاحظ ان الفارابى لم يهتم بالكتب 2 ، 3 و 4 نظرا لان هاته الكتب لا تهمه من الناحية المنطقية ومن جهة البحث لانها كلها تطبيق لنظريات ابتداء من الكتاب الاول أى ابتداء من موضوعات الهندسة التى حاول الفارابى فهمها وتحليل بعضها ومناقشة البعض الآخر مناقشة علمية ، واهتم كذلك بالكتاب الخامس لنفس الغرض فأهم شىء عنده هو مناقشة تعريف النسبة أما التطبيقات فهى لا تهمه ٠

* * *

بسم الله الرحمان الرحيم وصلى الله على محمد وآله

المقـدمــة :

شرح صدر المقالة الاولى من كتاب أوقليدس لابى نصر محمد بن محمد الفارابى رحمه الله ٠ قال أوقليدس : النقطة شىء لا جزء له والخط طول لا عرض له ونهايتا الخط نقطتان والخط المستقيم هو الموضوع على تحاذى أى النقط التى تكون عليه والبسيط طول وعرض فقط ونهايتا البسيط خطوط والبسيط المستوى يقال له السطح وهو الموضوع على تحاذى الخطوط المستقيمة التى تكون عليه بعضها لبعض ٠

قال أبو نصر : هذه الاشياء التى أحصيت ها هنا وحدت (1) هى كلها موجودة فى الاجسام وتوجد محسوسة ومعقولة على مثال ما توجد الاجسام

محسوسة ومعقولة الا أنها اذا عقلت فانها يمكن أن تعقل بأنفسهـا وأولا ، وأما اذا أحست فانها تحس مقترنة بأشياء أخرى غيرها وذلك ان الذى يدرك من هذه الاجسام بحاسة اللمس هى التى لها حرارة أو برودة أو رطـوبة أو يبوسة وما يتبع هذه أو بعضها مثل الصلابة واللين والملاسة والخشونة وأن التى تدرك بالذوق هى التى لها أحد الطعوم إما حلاوة وإما مرارة وإما غيرها والتى تدرك بحاسة الشم هى ذوات الروائح والتى تدرك منها بالسمـع هى ذوات الاصوات والتى تدرك منها بالبصر هى ذوات الالوان وهذه التى أحصيت فى كتـاب أوقليـدس هى أيضـا تـدرك باللمس والبصـر أو أحدهمـا الا أنه ما يدرك باللمس فهو مقرون بالحرارة والبرودة أو بغيرهما من الملموسات وما يدرك منها بالبصر فهو مقرون بالبياض والسواد أو غيرهما من الالوان ٠

كيف تقدم العناصر الهندسية الاساسية :

وأما اذا عقلت فانها قد يمكن أن تعقل بالاشياء التى تحس معها ويمكن أن تعقل دون تلك فصناعة الهندسة توجد فيها هذه الاشياء معقولة دون تلك منتزعة مفردة عنها ٠ وأما العلم الطبيعى (2) فان هذه الاشياء توجد فيه معقولة

(1) حد الشىء : تعريفه الجامع لكل افراده ٠ والمانع لكل ما ليس منه

(2) الفلاسفة الطبيعيون :

قسم الفلاسفة الاسلاميون فى القرن العاشر الى مدرستين :

ـ **احداهما** : مدرسة الفلاسفة الطبيعيين الذين اهتموا بالجانب التجريبى فقصروا بحثهم على ظواهر الطبيعية المادية المحسوسة مثل تخطيط البلدان واحوال الشعوب ٠ وكانوا يتحرون دائما البحث عـن اثـار الاشيـاء المحسوسة ٠ فاذا سموا عن ذلك الى البحث فى النفس والروح واللـه عرفوا لله تعالى بالعلة لاولى او الخالق الحكيم الظاهرة حكمته فى مخلوقاته وكان أبو بكر الرازى زعيم هذه المدرسة ٠

ـ **اما الثانية** : فمدرسة المناطقة أو الالاهيين٠ وهؤلاء وجهوا عنايتهم الى المنطق والالاهيات وهم لا يعبأون بالجزئى اذ له عندهم مكان ثانوى وانما يتحرون البحث فى الكليات ويحاولون فهم الجزئى ٠

مع تلك ومتى أفردها العقل وعقلها وخبرها دون تلك فليس يعتقد فيها أن وجودها فى انفسها وفى الحس مفردة ولكن من شأن العقل أن يفرد كل واحد من الاشياء عما يقارنه فى الحس اذا قصد منه أن يعقل جوهره وحده ، وتلك حالة فى هذه الاشياء وعلى حسب ما من شأن هذه الصناعة أن تأخذ هذه الاشياء معقولة تحد بحدودها ، اعنى أن هذه اذا أخذت لم تقرن الى الاشياء التى تحس معها لا الحرارة ولا البرودة ولا البياض ولا السواد ولا الحركة ولا السكون ولا أسباب شىء من هذه بل تحد بالاقاويل على ما هى معقولة فى هذه الصناعة · وكما أنها مقترنة فى الحس بالالوان أو أو بالحرارة أو بالبرودة أو غيرها من المحسوسات أولا وبذاتها كذلك هى أيضا مقترنة بعضها ببعض فان النقطة هى غير مفردة فى الوجود عن الخط ولا الخط مفرد عن البسيط ولا البسيط عن الجسم · وكما أن العقل قد يقدر أن يفرد هذه ويعقلها دون الاشياء المحسوسة من الالوان وغيرها ، كذلك يلتمس أيضا ان يعقل كل واحد من هذه مفردا بجوهره عن جوهر الآخر فيميز افراد النقطة عن الخط والخط دون البسيط والبسيط دون الجسم لان هذه وان كانت مقترنة بعضها ببعض فان جواهرها متباينة فاذا كان من شأن العقل أن يفرد كل شىء معقول بجوهره مفردا عن جوهر غيره التمس فى تحديد هذه الاشياء أن تكون مفردة بعضها عن بعض ولما كان الطريق الصناعى أن يكون السلوك فيها على ترتيب ، وكان الترتيب على طريقين أحدهما أن يقدم أولا الأقرب الى أن يكون معقولا والآخر أن يقدم أولا الأقرب الى أن يكون محسوسا والأقرب الى أن يكون محسوسا هو الجسم ثم البسيط ثم الخط وأبعدها النقطة· وأما الأقرب الى أن يكون معقولا فهو الذى يعقل أو يجزئه العقل بأجزاء أقل من أجزاء الحدود · وكل ما عقل بأجزاء أقل كان أقرب الى أن يكون معقولا الى أن ينتهى الى ما يعقل لا بأجزاء ينقسم اليها جوهره · فلذلك صار الترتيب بحسب المعقول هاهنا ان تقدم النقطة ثم الخط ثم البسيط ثم الجسم فأما اذا التمس التعليم فانا لما كنا فى أول الامر أشد انفا لما هو محسوس صرنا نستعمل أولا الترتيب الذى هو بحسب المحسوس والصناعة نفسها تستعمل الترتيب بحسب المعقول فلذلك ينبغى أن يبتدأ بالمتعلم من الجسم المحسوس ثم بفهم معنى الجسم مفردا دون المحسوسات المقترنة ثم البسيط ثم الخط ثم النقطة ومع ذلك فانه يظن أن العقل انما يدرج فى أول امره من المحسوسات على حجة التحليل الى أن صار الى النقطة ثم التمس بعد ذلك الترتيب العقلى وهو الترتيب الذى يخص طبيعته ·

الجســم :

فالجسم هو الممتد الى كل جهة وهذا من أمر الجسم بين· وقوم من أصحاب العلم الطبيعي يرون أن ها هنا جوهرا(3)ليس له فى ذاته امتداد ولا جزء جوهره امتداد وهو موضوع يعرض له امتداد وكأنه حامل للامتداد والامتداد عارض فيه لا أن الامتداد هو ذاته وجرهره كما ان البياض عارض فى الاسنان وعارض فى الثلج من غير أن يكون البياض هو ذات الثلج وجوهره فلذلك يقال فى الجوهر انه ذو امتداد كما يقال فى الثلج انه ذو بياض ويرون ان الجسم هو ذلك الجوهر المقترن بالامتداد العارض فيه وهو الجوهر الذى عرض له الامتداد الى الجهات كلها العارض نذلك الموضوع فلذلك متى أخذوا الموضوع مقترنا بالامتداد الى الجهات سموا ذلك الموضوع الجوهر المجسم والجوهر الجسماني وهذا هو الذى يذهب اليه ارسطاطاليس فانه يرى هذا الرأى فربما سمى الجوهر بالامتداد الجسم وربما سمى الامتداد الى الجهات دون الجوهر باسم الجسم فانه فى كتابه فى المقولات جعل الجسم أحد أنواع الكم وليس يمكن أن يجعل أحد انواع الكم متى عنى بالجسم الجوهر ذا الامتداد اللهم الأن أخذ ذلك على الجهة انتى جعل الكاتب أحد انواع الكيف حيث أحصى المقولات فى صدر كتابه · ويقول فى العلم الطبيعي فى مواضع كثيرة « الاجسام » ويردد ذكرها ويعنى بها الجواهر ذوات الامتداد · وفى مواضع أخرى مثل ما فى صدر كتابه « فى السماء والعالم » يقول فى الجواهر « ما هو ذو جسم وذو عظم » فقد صرح ها هنا أنه أراد بالجسم الامتداد ويقول فى مواضع كثيرة الجوهر المتجسم والجواهر الجسمانية مثل ما يردد ذلك فى كتابه « فى الكون

(3) ـ الجوهر باى معنى من المعانى التى يمكن ان يفيدها لا بد ان يتوفر فيه شرط أول وهو انه الشيء القائم بذاته المتقوم به غيره أن الشيء الذى لا يحل فى موضوع ·

والجوهر عند ارسطو هو ما لا يحل فى موضوع اى الذى يوجد فيه غيره ولا يوجد هو فى غيره · ويستعمل « ارسطو » الجوهر بمعان ثلاثة الاول بوصف انه الصورة والثانى على اساس انه الهيولى والثالث على أساس انه المركب من الاثنين ·

والفساد (4) » فهو يساهل فى الاسماء كما تراه وكما هو من عادته أعنى قلة الاحتفال بالاسماء وقوم آخرون يرون أن ليس هنا جوهر آخر يحمل الامتدادات الى الجهات كلها وأن هذه الامتدادات الثلاثة قوامها بأنفسها وأنه لا جوهر غيرها وان الجسم هو الامتداد الى الجهات ولا فرق عند هؤلاء بين قول القائل « ممتد الى الجهات وامتداد الى الجهات » فأن الجوهر هو الجسم لا غير وهو الموضوع لسائر الاشياء الاخرى مثل الحرارة والبرودة والسواد والبياض وهذا هو المذهب الذى بنى عليه (دنيقراطس) وخلق كثير من الطبيعيين أقاويلهم . والمهندس فليس يبالى كيف كانت القضية وذلك أنه إن كانت الامتدادات الى الجهات كلها قوامها فى جوهر موضوع لها فهو يأخذها معقولة دون ذلك الجوهر وان لم يكن لها جوهر يحملها فهى مفردة دون تلك الجواهر فى القيام وحدها على ما هى معقولة عند المهندس فعلى كلا الرأيين تكمل للمهندس صناعته وتنتظم على الترتيب الذى يريده .

والمهندس يسمى الامتداد الطول ويجعله عاما مشتركا للجسم وللبسيط وللخط ولان فئة من الناس يخيل اليهم ان الجسم هو الجوهر الجسمانى على ما يأخذه كثير من الطبيعيين ويرون ان يقال فى الجسم طويل لا انه طول فليس ينبغى أن يؤخذ معنى الجسم فى هذا الموضع الجوهر الجسمانى واسم الطول يقع عند الجمهور فى ماله امتداد الى الجهات كلها على امتداده الأزيد ويسمون امتداده الانقص العرض واذا كان امتداده الى الجانبين على السواء حدوا بالطول أيهما اتفق وبالعرض أيهما اتفق .

والمهندس ليس يعنى بالطول هذا المعنى بل انما يعنى به الامتداد على الاطلاق

---

(4) الكون والفساد

يرجح ان ارسطو ـ بعد ان ألف « كتاب السماء » ودرس فيه خواص الاجرام اللامتغيرة فى السماء ـ اراد ان يتم هذه الدراسة بدراسة الاجسام التى من شأنها فى الطبيعة ان تتولد وتهلك وما تخضع له فى ذلك من القوانين وما يعمل فيه من العلل والاسباب . فالف كتاب «الكون والفساد» ليبحث ـ على حد قوله ـ « بطريقة عامة على كون الاشياء وفسادها فى معناها المطلق » .

فقول المهندس فى الجسم والبسيط والخط « طول » انما يعنى به الامتداد والامتداد قد يكون الى الجهات الثلاث وقد يكون الى جهتين دون الثلاث وقد يكون الى جهة واحدة دون الاثنتين ويتبين من أقاويل المهندسين أنهم يعنون بالعرض ليس الامتداد الانقص لكنهم يعنون به الامتداد الى جهة ثانية وأنهم يعنون بالتعمق أو السمك الامتداد الى جهة ثالثة وأنهم يختصون فى قولهم « الطول » الامتداد الى جهة ما أى جهة فرضها الانسان فاذا قالوا « طول » فقط كان قولهم « فقط » دلالة على ما يدل عليه قولنا الى جهة واحدة أى جهة كانت ، واذا قالوا « طول فعرض » فقط دلوا به على أنه امتداد الى جهتين أولى وثانية فقط واذا قالوا « طول وعرض وسمك أو عمق » دلوا بذلك على أنه امتداد الى جهات ثلاث والجهات الثلاث لما أمكن أن تفهم كل واحدة على انفرادها وأمكن أن يفهم مجموعها دفعة أمكن أن تفهم كل اثنتين منها مجموعتين دفعة دون الثالثة وكان قولنا « طول وعرض وسمك » انما يدل على امتداد فى ثلاث جهات أمكن ان تعقل معا فيكون المعقول حينئذ الجسم التعليمى وهو الذى يؤخذ فى الهندسة واذا أسقط منها أحد الجهات وعقل ما ينتظم منه وهو طول وعرض فقط ويكون المعقول حينئذ البسيط واذا أسقط مايدل عليه قولنا «عرض» واقتصر على ما يدل عليه قولنا « طول » فقط كان المعقول حينئذ الخط والجسم قد يمكن ان يفهم غير متناه ويمكن ان يعقل متناهيا والجسم المتناهى فمعناه جسم ذو نهاية والجسم قد يمكن أن يعقل وحده من غير أن تعقل نهايته معه فنهاية الجسم ليست هى الجسم وبالبسيط يتناهى الجسم والبسيط أما من جهة العمق والسمك فغير منقسم وأما من جهة طوله وعرضه اللذين هما امتداده الى الجهتين فمنقسم وهذا انما يكون بنهاية الجسم من جهة العمق أو السمك فاذا من جهة ما هو نهاية فهو غير منقسم والبسيط قو يكون ذا نهاية ويتناهى بالخط والخط منقسم من جهة امتداده وليس هو نهاية البسيط فى هذا الجسم من حيث له امتداد بل من حيث عدم الامتداد وذلك من جهة العرض والعمق . فهو لا ينقسم من هذه الجهة فهو إذن من جهة ما هو نهاية فغير منقسم وانما ينقسم لا من جهة ما هو نهاية . فهو غير منقسم من جهتين من جهة العرض ومن جهة العمق . والخط قد يكون ايضا متناهيا ونهايته ليست هى الخط فاذا كان الخط والبسيط انما يصيران نهاية من الجهة التى عدما فيها الامتداد فنهاية الخط انما تصير نهاية له اذا عدمت الامتداد الذى فى الخط واذا كان الخط انما يمتد الى جهة واحدة فنهاية الخط تكون أيضا من عدم هذا الامتداد فلم تبق له جهة امتداد أصلا فتكون نهاية الخط غير منقسمة ولو فى جهة من الجهات ونهاية الخط يسميها المهندسون النقطة وذلك أن اسم النهاية يدل عليها من حيث هى مضافة الى شىء واسم النقطة يدل عليها من حيث تعقل مفردة دون الخط .

الخـط والنقطـة :

فأصحاب العلم الطبيعي يأخذونها من حيث هي مضافة الى الخـط وأهـل الهندسة يأخذونها معقولة على انفرادها دون الخط ويقدمونها فى الترتيب ويجعلون كونها نهاية كالعارض لها فلذلك يفهمونها وحدها ويجعلونها للسبب الذى قدمناه فيما تقدم أقدم من الخط ويقدم عليه تحديدها ويقتصـرون مـن تحديدها على مقدار الكفاية فى الهندسة ومن جهة حاجتهم اليها فيقولون : النقطـة هـى شـىء لا ينقسـم يعنـون لا ينقسـم انقسـام الخط والبسيط والجسم • والمهندس انما يحتاج اليها من حيث هى غير منقسمة وأما جوهرها فليس يستبين بهذا التحديد فلذلك صار هذا التحديد أمـا بحسب جوهرها فغير كامل وبحسب الحاجة اليها حد كامل فى هذه الصناعة •

وها هنا أشياء كثيرة غير النقطة لا تنقسم مثل الوحدة والواحد فلذلك زاد قوم من مفسرى هذا الكتاب فى هذا التحديد فقالوا : النقطة هى شىء لا ينقسم وهو ذو وضع وهذه الزيادة لائقة تستعمل للتفرقة بينها وبين الوحدة وقوله « والخط طول فقط » نفهمه مما تقدم وقوله « ونهايتا الخط نقطتان » مفهوم بنفسه ثم قال « والخط المستقيم هو الموضـوع على مقـابلة أى النقط كانت عليه بعضها لبعض » • لفظ هذا التحديد فيه تشبيج ونقص ومعناه أن الخط المستقيم هو الموضوع وضعا يلزم عنه أن تتحاذى النقط التى تفرض عليه فيه بعينه وذلك أنه اذا قويس بين المستقيم والمنحنى ـ وهذه صورته ـ فان النقط التى تفرض على المنحنى تتحاذى لاعلى ذلك الخط بعينه بـل عـلى خطوط أخرى تصل بينها مستقيمة وأما الخط المستقيم فان النقط التى فيه تتحاذى عليه بعينه • ثم قال :

البسـيـط :

والبسيط هو طول وعرض فقط ونهايات البسيط خط أو خطوط فهذه مفهومة بأنفسها ثم قال : والبسيط المسطح هو الموضوع على مقابلة الخطوط المستقيمة التى عليه بعضها لبعض ـ ينبغى أن نفهم أن البسيط المستوى هو الموضوع وضعا يلزم عنه أن تتحاذى الخطوط التى فيه بعينه وذلك أيضا بين متى قيس بالبسيط المجسم فان البسيط ضربان مسطح ومجسم فالبسيط المجسم مثل بسيط الكرة فان الخطوط التى تفرض فيه لا تتحاذى على ذلك البسيط بعينه بل على بسائط مسطحة تصل بينها ثم قال :

الزاوية :

والزاوية المسطحة هي انحراف خطين متلاقين موضوعين في سطح متصلين على غير استقامة هذا اللفظ فيه تشبيج ونقص وينبغي أن نفهم منه أن الزاوية المسطحة هي التقعير الحادث من تلاقي خطين موضوعين في سطح يتصل كل واحد منهما بالآخر على غير استقامة اى على غير السمت الذى يمتد اليه كل واحد منهما وذلك أن التقعير قد يحدد في خطين حد منحن وفي خطين متلاقيين من غير الموضع الذى فيه تلاقيا فان الخط المنحنى فيه تحديب وتقعير والتحديب مما يلي الظاهر والتقعير مما يلي الباطن فان الزاوية هي تقعير ما وليس كل تقعير لكن التقعير الحادث عن تلاقي خطين محدثين على سطح كل واحد منهما متصل بالآخر على غير استقامة والزاوية المجسمة غير هذه وذلك أنها هي التقعير الحادث عن تلاقي خطوط يحدث كل اثنين منها زاوية مسطحة وتحديد الزاوية المسطحة يشتمل على المسطحة المستقيمة الخطين والمسطحة المنحنية الخطين • ثم قال : واذا كان الخطان المحيطان بهذه الزاوية مستقيمين سميت المستقيمة الخطين وهذا مفهوم بنفسه •

ومما ينبغي ان يشرح من هذا الصدر قوله « الحد نهاية الشيء » وينبغي أن يفهم منه النهاية المحيطة بالشيء فان النقطة نهاية وليست تسمى حدا وقوله والشكل هو الذى يحيط به حد أو حدود فان الشكل ليس هو شيئا سوى بسيط متناه يحيط به خط واحد أو اكثر من واحد اما اثنان واما ثلاثة أو أكثر من ذلك أو جسم متناه يحيط به سطح واحد أوسطحان أو ثلاثة أو أكثر من ذلك وكل بسيط يحيط به خط واحد أو خطوط أو جسم يحيط به بسيط أو بسائط فهو شكل • والشكل ضربان مسطح ومجسم فالمسطح ما كان له طول وعرض فقط والمجسم ما زاد على حد السطح هي اما سمك واما عمق وسائر ما في الصدر مفهوم بنفسه •

تم شرح صدر المقالة الاولى من كتاب أوقليدس للفرابي •

شرح صدر المقالة الخامسة من كتاب أوقليدس لأبي نصر الفارابي

قال أبو نصر : الجزء هو كل ما قدر الكل بأقسام متساوية ، • وينبغي أن يفهم أن معنى الجزء هو هذا المعنى عند اوقليدس في هذا الكتاب • فكأنه قال : أريد بهذه اللفظة وهي الجزء أو البعض هذا المعنى ، وان كان غيرى من

الناس قد يوقع كل واحد منهما على غير هذا المعنى • وذو الاضعاف مقابل الجزء • والجميع مقابل البعض • على أن اسم الجميع يقع فى غير هذ الكتاب على معان أخر •

ثم قال : النسبة هى اضافة ما فى التقدير بين مقدارين من جنس واحد • أراد بقوله : « فى التقدير » أكبر أو أصغر أو مساويا • وأراد بقوله : « من جنس واحد » أن يكون المقداران جميعا تحت جنس واحد من الاجناس الثلاثة التى هى موضوعات الهندسة : وتلك هى الخط والسطح والمجسم • وسماها أجناسا ، من قبل أنه لا جنس فى الهندسة أعم من هذه الثلاثة • فالثلاثة هى الاجناس الموضوعة للهندسة ، وان كانت أنواعا لجنس أعم منها • ولكن لما لم يكن فى الهندسة أجناس أعم منها ، أخذها على أنها أجناس • وذلك أن يكون المقداران خطين أو سطحين أو مجسمين • فأما الاضافة التى بين خط وسطح فليس يمكن أن تكون فى التقدير : فانه ليس يمكن أن يقال ان سطحا أكبر منخط الا أن يكون طول فىسطح هو أكبر من خط • فالطول فقط هو خط فكأنه قيل : خط فى سطح أطول من خط آخر ليس فى ذلك السطح • فالخطان جميعا تحت جنس واحد • ولذلك اذا قيل : مجسم أعظم أو أصغر من سطح فانما معناه أن سطحا فى ذلك المجسم أعظم أو أصغر من سطح آخر •

ثم قال : والمقادير التى لها نسبة هى التى اذا ضوعفت أمكن أن يزيد بعضها على بعض وقد قيل أنه أراد بهذه أنتكون المقادير منجنس واحد• فانها هىالتى اذا ضوعفت أمكن أن يزيد بعضها على بعض • فان كان أراد هذا فانه داخل تحت قوله : « من جنس واحد » فتكرير هذا أفضل • وأيضا ، فما معنى قوله « اذا ضوعفت أمكن أن يزيد بعضها على بعض » ؟ فانما هى فى انفسها ، من قبل ان تضاعف ، يمكن أن يزيد بعضها على بعض • ومع ذلك فانه اذا جزئت مكان التضعيف أمكن أن يزيد بعضها على بعض • وأيضا ، فما معنى زيادة بعضها على بعض دون نقصانها بعضها عن بعض ؟ فاما قوله « أمكن أن يزيد بعضها على بعض » فقد أعطى به أنها أيضا بالقوة يمكن نقص بعضها عن بعض،وأنها يمكن فيها المساواة • وانما ينبغى ان نعلم السبب فى أخذه امكان الزيادة دون كل واحد من الباقيين (I) ، وأيضا السبب فى قوله «اذا ضوعفت» والسبب فى هذا ان التضعيف والزيادة فى المقادير أظهر وأعرف من النقصان والتقسيم فيها • فلذلك انما أخذ الشىء بأعرف ما فيه • وهذا انما أراد به

(I) من الباقيين : أى النقص والمساواة

تحديد المقادير التى بين جميعها نسبة ، كانت تلك النسبة متشابهة أو غير متشابهة (2) • ولم يقصد به تحديد المقادير التى من جنس واحد ، وهى التى بينها تكون النسبة • لان ذلك قد شرحه بقوله « من جنس واحد » عندما حد النسبة • وذلك أن النسبة بين المقادير لما كانت قد تكون متشابهة وقد تكون متفاضلة ـ ولو اتفقت (3) ـ فأراد أن يحد المقادير التى بينهـا نسبـة (4) فقال : معنى قولى : « مقادير لها نسبة على الاطلاق » أى على العمـوم هو هذا المعنى : أنها اذا ضوعفت أمكن أن يزيد بعضها على بعض • فانهـا اذا كانت خطوط وسطوح ومجسمات وكان من كل واحد أكثر من واحد ، فهى المقادير التى لها نسبة• فانها يمكن حينئذ أن تكون سطوح مناسبة لخطوط ومجسمات مناسبة لخطوط وسطوح (5) وذلك أن كل واحد منها ، اذا ضوعف ، أمكن أن يوجد فى الجملة الباقية ما يمكن أن تزيد هذه الاضعاف عليه أو تنقص عنـه أو تساويه •

---

(2) متشابهة : بمعنى متساوية • يفهم ذلك من قوله فيما بعـد (قد تكون متشابهة وقد تكون متفاضلة) فقد أرسل لفظ التشابه على معنى عكس التفاضل • وبما أن التفاضل هو عدم التساوى فانه أطلق لفظ التشابه على معنى التساوى •

(3) اتفقت : أى ولو اتفقت فى الجنس وليس فى المقدار • لان اتفاق المقدار ينتفى بوجود التفاضل فى المقدار اذ قال : (قد تكون متسابهة وقد تكون متفاضلـة

(4) فكأن أبا نصر قال فى تأويله : احتاج أوقليدس فى تعريف النسبة الى زيادة قوله : « اذا ضوعفت أمكن أن يزيد بعضها على بعض » لان قوله من جنس واحد لا يكفى اذ ربما كانت المقادير من جنس واحد دون أن تكون بينها نسبة ما لم تضاعف • أما اذا عولجت بالتضعيف والتقسيم فلا يكون ذلك الا على معرفة بأقدارها • ولم تأت هذه المعرفة الا من قبل انقســام الكل الى أجزاء متساوية •

(5) واما الخلط فى النسبة بين الخطوط والسطوح والمجسمات فعلى اعتبار أنه قد استقر فى أفهامهم أنه تجوز الاضافة بين خط فى سطح وخط آخر ليس فى ذلك السطح ، وبين سطح فى مجسم وسطح آخر ليس فى ذلك المجسم

فمعنى جملة قوله أن المقادير التى بينها نسبة (6) هى التى اذا ضوعف كل واحد منها أمكن أن يوجد فى الباقية ما يزيد عليه أن ينقص عنه : فانه متى كانت المقادير خطا أو سطحا أو مجسما ، لم تكن هذه مقادير بينهـا نسبة . وكذلك خطان ومجسمان وسطحان (7) ، وفى الجملة اثنان من جنس واحـد وواحد من جنس آخر . وهذا الذى قلناه انما يمكن فى ما زاد على مقدارين . والتأويل الاول (8) الذى ذكرناه انما يكون فى مقدارين فقط .

انتهى كلامه رضى الله عنه

---

(6) أن المقادير التى بينها نسبة ... جملة خبرية وليست محكية **بالقول** . وهذا أصل التركيب : فمعنى جملة قوله : « والمقادير التى بينها نسبة هى التى اذا ضوعفت أمكن أن يزيد بعضها على بعض » هو أن المقاديـر التى بينها نسبة هى التى اذا ضوعفت كل واحد منها ....

(7) الواو هنا بمعنى (أو) . ويفهم ذلك من سياق الكلام .

(8) ــ التأويل الاول : هو الذى فى قوله : (معنى قولى مقادير **لها نسبة**.... أو تنقص عنه أو تساويه) وقد أرسله أبو نصر مجاراة لعبارة **أوقليدس**: (هى اضافة ما فى التقدير بين **مقدارين** من جنس واحد) **ويكون فى مقدارين فقط** .

ــ التأويل الثانى : وهو الذى فى قوله : (فمعنى جملة **قوله أن** .... وواحد من جنس آخر) ويكون فى ما زاد على مقدارين .

وأما الغموض الذى ساد هذا الموضوع من المقالة فقد يكون مرجعه الى أمرين :

أ ــ التباس النسبة واشتباهها بمعنى التناسب فى فهم أبى نصر . وذلك أن النسبة ان أمكن وجودها بين مقدارين فان التناسب فلا أقل فيه من ثلاثة مقادير . فلعل لهذا الالتباس يدا فى ما ساد ذلك الموضوع من الغموض.

ب ــ الرغبة من أبى نصر فى رفع التباس قد تحدثه عبارة أوقليدس «اضافة ما فى التقدير بين **مقدارين** من جنس واحد » فربما تبادر الى الذهن أنها لا تكون ــ أى النسبة ــ الا فى مقدارين ولا تكون فى ما زاد على مقدارين . فأتى بتأويل تكون فيه النسبة بين مقدارين وتأويل تكون فيه النسبة بين كثـر من مقدارين . واوضح أن هذا التحرى من قبل الفارابى ليس فى موضعه بل ضرره أكثر من نفعه لما أحدثه من التشويش والالتباس . وذلك أن عبارة أوقليدس وان لم تكن فى منتهى الدقة . فانه لا يصعب أن نستنتج من قوله أنه اذا وجدت نسبة ما بين مقدارين (أ) و (ب) فانه لا يستحيل أن يوجد مقدار ثالث (ج) تكون نسبة ما موجودة بينه وبين أحد المقدارين .

معنى نقد ابن رشد (*)
لنظرية الغزالي في السببية

بقلم : أبو يعرب المرزوقي

يضع ابن رشد نفى الغزالى للحتمية السببية ضمن مسألة أوسع منها ، هى مسألة الصراع الدائم بين الدين والفلسفة . وهو يعتبر هذا الصراع ، فى ثالوثه الذى خصصه لدراسته ، صراعا ظاهريا يخفى وراءه فى الحقيقة معركة النفوذ الروحى بين المتكلمين والفلاسفة . ومن ثم فهو يميز فيه مستويين : مستوى التعايش بين الدين والفلسفة ومستوى علاقتهما من حيث انهما مصدرا معرفة .

سندرس هنا ، دراسة مستقصية Systématique فهم ابن رشد لتصور السببية عند الغزالى ، معتمدين فى ذلك ثالوثه ، اى : « فصل المقال » و « مناهج الادلة » و « تهافت التهافت » . إن غاية ابن رشد الرئيسية هى تحقيق التعايش بين الدين والفلسفة عن طريق ابراز الاتصال والتطابق الجوهريين بين مصدرى المعرفة هذين اللذين يعتبرهما « اختى رضاع » . وما دامت تلك غايته ، فسوف لا يدرس هذه المسألة بوصفه فيلسوفا فقط ، اذ ان ذلك يستنفر المتكلمين والرأى العام ضده ، بل بوصفه متكلما وفقيها كذلك اى ، على حد تعبيره « على جهة النظر الشرعى » . من ثم سيكون لنقد ابن رشد الموجه للغزالى تعقيد الدراسة الكلامية والفلسفية فى نفس الحين ، مع بعض الحيلة ، علما منه ان تحقيق غايته يفرض عليه عدم المس برجل كالغزالى ، جعلت منه الامة حجة دينها .

يتركب نقد ابن رشد لتصور الغزالى من جزئين : جزء نقدى خارجى وجزء داخلى يسبقهما نقد اختيارات الغزالى المنهجية . فاما الخارجى فيتعلق بموقف الغزالى لا بأفكاره . واما الداخلى فيمس تصور الغزالى للسببية ونقده تصور الفلاسفة لها . ونحن هنا ، لا ننوى تمحيص النقد المنهجي ولا النقد

(*) أدرجنا هذه الدراسة ضمن ملف الفارابى لما لها من صلة بالموضوع (الفكر) .

الخارجي بل سنكتفي بابراز قيمة هذا الاخير ، ان النقد الداخلي • ومعناه ، لكون السابقين يكتسبان قيمة ادنى •

- 1 -

يوجه ابن رشد لاختيارات الغزالي المنهجية لومين أساسيين : فهو يرى ، أولا ، ان الغزالي لا يثبت شيئا عند نجاحه في التشكيك في أفكار الفلاسفة لانه لا يبين غيرها بيانا ايجابيا • فالغزالي يحاول تهديم علم ذي ترتيب متين بواسطة مجرد فرضيات • ويرى ، ثانيا أن دحضه أفكارهم لا يعتمد الموضوع المدروس ذاته بل اقوالهم التي يقطعها ويركبها تقطيعا وتركيبا سيء قصدهما لبيان التناقض لا غير •

وابن رشد ، بذلك ، يعيب على الغزالي مجادلية Caractère polémique تهافت الفلاسفة التي تبين ، حسب رأيه ، ادبار الغزالي عن الحقيقة ، عوض العمل على مساعدة اولائك الذين انقطعوا اليها بكل اخلاص وتجرد : « اما مقابلة الاشكالات بالاشكالات فليس تقتضي هدما وانما تقتضي حيرة وشكوكا عند من عارض أشكالا بأشكال ولم يبن عنده أحد الاشكالين وبطلان الاشكال الذي يقابله • وأكثر الاقاويل التي عاندهم بها هذا الرجل هي شكوك تعرض عند ضرب أقاويلهم بعضها ببعض وتشبيه المختلفات منها بعضها ببعض • وتلك معاندة غير تامة • والمعاندة التامة انما هي تقتضي إبطال مذهبهم بحسب الامر في ذاته لا بحسب قول القائل به ••• وقد كان واجبا عليه ان يبتدىء بتقرير الحق قبل ان يبتدىء بما يوجب حيرة الناظرين وتشككهم لئلا يموت الناظر قبل ان يقف على ذلك الكتاب (1) أو يموت هو قبل وضعه ••• » (2) • ان هذين العمليتين ، عند الغزالي ، ليستا من العلم في شيء ؛ وسوء نيته يجعلهما مغالطتين Sophistique • ذلك ان النقد الوجيه منحاه الحق ولا شيء سواه • نجد هذا النقد منبثا في جميع ثنايا تهافت التهافت ؛ ويكاد ابن رشد يردده في كل فصل من فصوله •

---

(1) الكتاب الذي وعد به الغزالي للبرهان على العقائد : « الاقتصاد في الاعتقاد » •

(2) تهافت التهافت ص 116 ـ 117 ، طبعة بويج •

غير ان ابن رشد ، فى نقده الخارجي للغزالى ، يستعمل نفس الطريقة التى يعيبها عليه ، وهو يتجاوز ذلك الى اقحام موقف الغزالى ونواياه فى موضوع نقده . يعيب عليه الذبذبة : فيلسوف مع الفلاسفة ومتكلم مع المتكلمين الخ ... وانتماءه الى جميع الفرق الذى يجعله غير قابل للتحديد فيتعذر فهم قصده وادراك معتقده . ثم يزعم ابن رشد ان التهافت يهدف الى درء تهمة تعاطى الفلسفة التى كان يخشى ان توجه اليه . فيكون الغزالى قد كتب التهافت ابعادا لخطر هذه التهمة التى تتربص به . هذه الفرضية حول علة كتابة التهافت ، يستقيها ابن رشد من علامات كثيرة تشير الى ميول الغزالى الفلسفية . ألم يذهب الى ادعاء ان المنطق موجود فى القرآن (1) ؟ بل ان ابن رشد يزعم أن الغزالى قد امتحن في كتبه : « ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه . فان هذا الرجل امتحن فى كتبه » (2) . واخيرا يعيب عليه انتسابه الى الاشعرية وارادة اخفاء ذلك : « ... وقوله انه ليس يقصد فى هذا الكتاب - تهافت الفلاسفة - نصرة مذهب مخصوص انما قاله لئلا يظن به انه يقصد نصرة مذهب الاشعرية ... » (3) . لذلك فان ابن رشد سيحاول فى رده المجادلى ارجاع تصور الغزالى الى المذهب الاشعري ودحضه بوصفه اشعريا .

ان عناصر النقد الثلاثة الموجهة الى موقف الغزالى : تعدد الانتماء المذهبى ودرء التهمة بتعاطى الفلسفة والتحزب لمذهب معين ، تهدف الى استنقاص مدى التهافت والحد منه ؛ وهى كذلك تقصد انتحال بعض الاعذار للغزالى الذى على ابن رشد ان يحذره والا يمس بصورته الشعبية : « وهذا الجواب من أفعال البطالين الذين ينتقلون من تغليط الى تغليط . وأبو حامد أعظم مكانا . ولعل أهل زمانه اضطروه الى هذا الكتاب لينفى عن نفسه الظنة بانه يرى رأى الحكماء ... » (4) بالرغم من عدم خلو نقده من السباب أحيانا ، فان ابن رشد يرفق بالغزالى لتحقيق التعايش بين الدين والفلسفة أو بعبارة أجلى بين المتكلمين والفلاسفة ، وهو أمر لا يسعه بلوغه اذا هو جابه الغزالى حجة

---

(1) اشارة الى كتاب القسطاس المستقيم الذى ألفه الغزالى ردا على الباطنية.
(2) تهافت التهافت ، ص 30 ، طبعة بويج .
(3) تهافت التهافت ، ص 116 - 117 ، نفس الطبعة .
(4) تهافت التهافت ، ص 160 - 161 ، نفس الطبعة .

الاسلام مباشرة • لذلك تراه يحاول جذب الغزالي الى صف الفلاسفة حتى يبين للرأي العام وحدة الفلسفة والدين في شخصه •

يمثل هذا النقد الخارجي غالب الظروف المتعلقة بحياة الغزالي والتي استعملها جميع النقاد مثل ابن رشد لـ « فهم » طريق فكر الغزالي الكثير الالتواء وأعماله أي : تعدد انتسابه المذهبي ، درء تهمة تعاطي الفلسفة وتحزبه السياسي والديني • ونحن سنتجنب هنا دراسة قيمة هذا النقد الخارجي ومغزاه لان فهم ابن رشد للغزالي يعنينا لعلة أعمق ، أعني لمعنى النقد الداخلي• لكن عرضنا اياه يبرره همنا ابراز البدهية الرشدية التي يتقوم بها هذا النقد : أعني فهمه للزالي بوصفه متكلما ، مجرد متكلم لا فيلسوف • وبعبارة أخرى فان ابن رشد يعتبر الغزالي متكلما لم يتجاوز مستوى العقول الجدلية (الصنف الثاني من العقول) التي رغم طفوها من عقول الشعب (الصنف الاول) لم ترتفع الى عقول الحكماء (الصنف الثالث) •

غير انه بامكاننا ان انلاحظ بالنسبة للنقد المنهجي ان الغزالي كان مدركا لمنهجه ومداه ، عميق الادراك ، اذ هو يؤكد ، في مقدمات تهافت الفلاسفة ، انه يريد ان يبين ان افكار الفلاسفة وتصوراتهم في ما بعد الطبيعة واهية • فموقفهم المتمثل في بناء علوم نظرية وعملية زائفة انطلاقا من أوهام ومبادىء أسسها واهية ، ينقصه الحذر والتثبت العلميان • لكن ابن رشد لا يشير الى هذا ولو عرضا •

اما النقد الخارجي ، فهو كما نرى ذلك بعد حين ، لا معنى له الا بالنسبة لفكر سجنته التقسيمات السطحية وصنف القول اليوناني (Discour Grec) وهما ظرفان يفسران موقف ابن رشد ويمنعانه من رؤية ما في فكر الغزالي من معنى عميق وغزير •

— 3 —

تتمثل قيمة فهم ابن رشد للغزالي في ما سميناه نقدا داخليا ، أي ذلك الذي يرشدنا ، من خلال ما يهدف الى اثباته من النتائج اللامنطقية المنجرة عن نفي الغزالي للحتمية السببية ، وعن صنف القول الفلسفي الذي ظل ابن رشد سجينا له وعن فجر العهد الجديد الذي يبشر به عمل الغزالي • فابن رشد يستخرج جميع تلك النتائج استخراجا بارعا ناصعا لكنه لا يرى منها الا

الجانب السلبى لانه لم يتمكن من الخروج عن العقل اليونانى الذى يعتبره العقل الوحيد الممكن • هذا النقد يتخلل الكتب الثلاثة التى ذكرناها ، لكن النصوص الهامة توجد بمناهج الادلة وتهافت التهافت • اما فصل المقال فهو شبه مقدمة لهما يلخص فيها ابن رشد مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة ويعرض فيهـا الحل الذى يقدمه لها ، وما دامت غاية ابن رشد ما حددناه ، فانـه معتمـد لا محالة مصدرين : الكلام والفلسفة • وان كان هذا المصـدر الاخير الاغلب ، فمرد ذلك الى كونه اجابة على تهافت الفلاسفة حيث يحـاول الغـزالى عـرض المسائل بصفة عقلية بحتة •

- 1 / 3 -

يعتمد النقد الكلامى ثلاث نقاط هامة :

1) ان نفى السببية وضرورتها تكذيب لله ذاته حيث يقول فى القـرآن : « ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا ••• » (1) • فاللـه ذاته يؤكد اذن ان جريان العالم ضرورى ومستمر على وتيرة واحدة وليس على مجرى العادة •

2) ان نفى الحتمية السببية تجعل الدلالة على وجود الله أمـرا متعـذرا : « والقول بنفى الاسباب فى الشاهد ليس له سبيل الى اثبات سبب فاعل فى الغائب لان الحكم على الغائب من ذلك انما يكون من قبل الحكم بالشـاهد • فهؤلاء (يعنى الاشاعرة) لا سبيل لهم الى معرفة الله تعالى اذ يلزمهم الا يعترفوا بأن لكل فعل له فاعل•••»(2) ويضيف فى التهافت : « ومن ينفى ذلك فليس يقدر ان يعترف ان كل فعل لا بد له من فاعل ••• » (3) •

3) واخيرا فان هذا النفى يؤدى حتما الى الدهرية لان العالم اذا كان ممكنا وليس ضرورى الجريان فان ذاته لا تتضمن ادنى حكمة : « وبالجملة متى عرفنا الاسباب والمسببات لم يكن ههنا شىء يرد به على القائلين بالاتفـاق ، أعنى الذين يقولون لا صانع ههنا وانما جميع ما حدث فى العالم انما هو عن الاسباب

---

(1) مناهـج الادلـة ، ص 32 ، قـرآن س 35 ، آيـة 43 ، ط 2 ، المكتبـة الانجلومصرية ، محمد قاسم •

(2) مناهج الادلة ، ص 32 •

(3) تهافت التهافت ، ص 519 ، نفس الطبعة •

المادية لان أحد الجائزين أحق أن يقع على الاتفاق منه ان يقع على فعل مختار ... » (1) .

ان هدف نقد ابن رشد الكلامي ، كما هو واضح ، نقض مبادىء الكلام الاشعري من أساسها . وهو هدف يبين بجلاء ان ابن رشد بقي حبيس النهج العقلي النغائي . وما ادرى كيف يبلغ ابن رشد غايته والغزالي يصرح عديد المرات انه لا يعرف الله بالعقل وخاصة لا يعرفه عن طريق السببية الذى يمثل نقض الغزالي له دعامة نقد ابن رشد الكلامي الوحيدة .

ـ 2 / 3 ـ

اما النقد الفلسفي البحت فيحتوى كذلك ثلاث نقاط تلخصها رابعة لكونها تتعلق بالحل الذى يقدمه الغزالي للقضايا المنقودة في النقاط الثلاث الاولى .

وما نعرضه هنا من هذا النقد يبين ان فكر الفلاسفة السببي وجودى ومنطقى ، وهو ما يفسر باستفاضة علة انتماء ابن رشد والغزالي الى وضعين مختلفين بل ومتقابلين مع اوضاع العقل ، كما يتضح لنا ذلك بعد حين .

1) يدعى ابن رشد أولا أن نفى السببية مناقض لطبيعة العقل الانساني بل هو نفى للعقل والعلم معا : « والعقل ليس هو شيء أكثر من ادراكه الموجودات بأسبابها وبه يفترق عن سائر القوى المدركة . فمن رفع الاسباب فقد رفع العقل . وصناعة المنطق تضع وضعا ان هاهنا أسبابا ومسببات وان المعرفة بتلك الاسباب لا تكون على التمام الا بمعرفة أسبابها فرفع هذه الاشياء هو مبطل للعلم ورفع له ، فانه يلزم الا يكون هاهنا شيء معلوم اصلا علما حقيقيا ، بل ان كان فمظنون » (2) .

2) ثانيا ليس نفى السببية شيئا غير نفى طبائع الموجودات وذواتها : « وأيضا فماذا يقولون « الاشاعرة خصوصا والمتكلمون عموما » فى الاسباب الذاتية التى لا يفهم الموجود الا بفهمها . فانه من المعروف بنفسه ان للاشياء ذوات وصفات هى التى اقتضت الافعال الخاصة لموجود موجود وهى التى من قبلها اختلفت ذوات الاشياء واسماؤها وحدودها فلو لم يكن لموجود موجود

(1) مناهج الادلة ، ص 203 .

(2) تهافت التهافت ، ص 522 .

فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان لـه اسم يخصه ولاحد ... » (1) .

3) ثالثا على الغزالي والمتكلمين ، اذا هم نفوا ضرورة الارتباط السببي ، ان ينفوا أيضا مبدأ التناقض : « وقد ذهب بعض الاسلام الى ان الله تعالى يوصف بالقدرة على جمع المتقابلين . وشبهتهم ان قضاء العقل منا بامتناع ذلك انما هو شيء طبع عليه العقل . فلو طبع طبعا يقضي بامكان ذلك لما انكـر ذلك ولجوزه . وهؤلاء يلزمهم الا يكون للعقل طبيعة محصلة ولا للموجدات ولا يكون الصدق الموجود فيه تابعا لوجود الموجودات . فاما المتكلمون فاستحيـوا من هذا القول ولو ركبوه لكان احفظ لوضعهم من الابطالات الواردة عليهم في هذا الباب من خصومهم لانهم يطلبون بالفرق بينما اثبتوا من هذا الجنس وما نفوه فيعسر عليهم ، بل لا يجدون الا أقاويل مموهة . ولذلك نجد من حـذق في صناعة الكلام قد لجأ الى أن ينكر الضرورة التي بين الشرط والمشروط وبين الشيء وحده وبين الشيء وعلته وبين الشيء ودليله ... » (2) .

4) رابعا وأخيرا يعتبر ابن رشد لفظة « العادة » خادعة ومبهمة ولا تحـل مشكل المعرفة كما أراد ذلك الاشاعرة : « فما أدري ما يريدون باسم العادة ؟ هل يريدون انها عادة الفاعل أو عادة الموجـودات ؟ أو عادتنـا عنـد الحكم على هذه الموجودات ؟ ومحال ان يكون لله عادة ، فان العادة ملكـة يكتسبهـا الفاعل توجب تكرر الفعل فيه على الاكثر والله يقول : ولن تجد لسنـة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا . وان ارادوا انها عادة الموجودات ، فالعادة لا تكون الا لذى نفس ، وان كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة . وهذا غير ممكن،أعني يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء اما ضروريا واما أكثريا . واما ان اتكون عادة لنا في الحكم على الموجودات فان هذه العادة ليست شيئا أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه وبه صـار العقل عقلا . وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة . فهو لفظ مموه اذا حقق لم يكن تحته معنى الا انه فعل وضعي مثل ما نقول جرت عادة فلان ان يفعل كذا يريد انه يفعله في الاكثر . وان كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ولم يكن هناك حكمة أصلا من قبلها تنسب الى فاعل حكيم » .

---

(1) تهافت التهافت ، ص 520 .
(2) تهافت التهافت ، ص 541 ـ 542 .
(3) تهافت التهافت ، ص 523 ـ 524 .

يلخص نقد مفهوم العادة النقاط الثلاثة الاولى ، ذلك ان **هذا المفهوم يعوض** ، فى حل الغزالى ، مفهوم الطبيعة الذى ترتكز عليه ، **كما بينه نقد** ابن رشد الفلسفى هذا ، السببية والعلم ومبدأ عدم التناقض (**وهو وجوديا** مبدأ الذات أو قيام الطبائع قياما دائما) واذن فنقد هذا المفهوم **يمثل محور** رد ابن رشد على تصور السببية عند الغزالى • وسيبين تأويلنا لهذا النقد مدى هذه النقاط التى عرضناها دون تعليق ومغزاها العميق •

- 4 -

اكتفينا ، الى حد هنا بدراسة نقد ابن رشد للغزالى ، منتقين منه ما يساعدنا على فهم تصوره دون التعرض الى قيمة هذا التصور ومعناه • ولكنا اسلفنا أن هذه القراءة الرشدية تهمنا فى دراستنا لعلتين: العلة الاولى هى هذه النتائج المفيدة (1) التى يستخرجها ابن رشد من تصور الغزالى للسببية • والعلة الثانية هى مدى هذه النتائج الايجابى ومعناه •

- 1 / 4 -

لكن نقد ابن رشد يعتمد مسلمتين تستحقان فحصا عميقا لكونهما تفسران ، الى حد بعيد ، مسار هذا النقد وسلوكه •

1) فاما المسلمة الاولى - وكنا قد أشرنا اليها فى الفقرة الخاصة بالنقد الخارجي - فهى تلك التى تخلط بين تصور الغزالى للسببية وتصور المتكلمين المدرسيين • وهو خلط يبدو لاول وهلة وجيها اذ ان هذا التصورينفى من جهة الحتمية السببية وهو منجهة ثانية يفعله دفاعا عن مبدإ دينى: كوناللهعلى كل شيء قدير • وفى الجملة فان ابن رشد يعرى تصور الغزالى من جلال التصور الفلسفى ليعترف له بوضع الكلام الدفاعى فقط • لكن تمحيص تصور الغزالى المتعمق يبين ، وان كانت دوافع الغزالى الواقعية والظرفية كلامية دفاعية ، يبين ان هذا التصور مخالف للكلام الدفاعى • فابن رشد لم يعر اهتماما لتمييز الغزالى بين نظام الضرورة العقلية من جهة (فى الرياضيات والمنطق وكل ما هو تعريفى) والنظام الوجودى حيث ليس لهذه الضرورة اى متمكن من جهة ثانية • وهو كذلك لم يعر اهتماما للنظام الثالث الجديد

(1) أعنى ذات المعنى المفيد •

والرئيسي الذي يميزه الغزالي وأعني به نظام العلوم التي أساسها التجربة والثقة بالعادة وهي علوم توصلنا الى قوانين مجدية عمليا (1) ولكنها لا مدى وجودي لها .

لقد منعت هذه المسلمة ابن رشد من ان يرى ان الغزالي يشجب استعمال العقل استعمالا ما بعديا وليس استعماله عمليا اذ انه لا ينكر ان المعرفة العقلية تبقى مجدية في الرياضيات والمنطق وان علوم الطبيعة كذلك مجدية وان اصبحت تستند الى الثقة بالعادة التي يضمنها الله ، وليس الى الضرورة السببية . بل ان ابن رشد لم ينتبه الى ان نقد استعمال العقل استعمالا مابعديا كان ثلاثيا : وجوديا وطبيعيا واخلاقيا ! فكيف خلط ابن رشد بين رفض الضرورة السببية من طرف المتكلمين المدرسيين ، وهو مجرد رفض التأدب مع الله والاجلال له (اذ هم يعتبرون غير لائق بمقامه ان يخضع لضرورة أو لقانون) ، وبين تصور الغزالي الذي صدر عن حكمه بعدم وجاهة هذا المبدإ منطقيا وعقليا ؟ اما اكتشف الغزالي ، بهذا الصدد ، طابع الضرورة المنطقية التعريفي والتحليل الذي معياره الوحيد معيار عدم التناقض ؟ هل كان بامكانه ان يفعل لو كان نفيه السببية مجرد تأدب مع الله واعتراف بقدرته على كل شيء ؟

- 2 / 4 -

2) اما المسلمة الثانية ــ ولقد أشرنا اليها في نقده الداخلي ــ فهي أساسا ، ما يفسر عدم قبول ابن رشد لأوجه تصور الغزالي الايجابية : فابن رشد يؤمن راسخ الايمان ان العقل واحد ومطلق . وهذا العقل هو ما يقول به أرسطو خاصة . وهو عقل دائما هو هو في كل زمان ومكان . لذلك تراه ، كلما اعترف بصحة نقد الغزالي ووجاهته ، يحمله عما أضافه الفلاسفة العرب لفلسفة أرسطو لا على هذه الفلسفة . من ثم فهو يميز بين نقد الغزالي الذي يتعلق بفلسفة ابن سينا والفارابي ــ وما تلك بالفلسفة الحقيقية في نظره ــ وهو يعترف له احيانا ببعض الصحة ، ويبين نقده المتعلق بمبادىء فلسفة أرسطو ــ اى الحقيقة المطلقة عنده ــ وهو نقد يصفه انه مغالطي ومناقض لطبيعة العقل الانساني .

---

(1) أقصد نسبة الى العملية لا الى العمل .

هنا نصل الى أهم ما فى نقد ابن رشد اذ هو يصبح علامة دالة على نفسه وعلى مدى تصور الغزالى ومعناه فعندما استخرج ابن رشد نتائج تصور الغزالى التى يعتبرها لا معقولة وشنيعة قاصدا بيان لا معقولية هذا التصور ، دلنا من حيث لا يدرى على علة هذه اللامعقولية وقيمتها ٠

ان تصور الغزالى غير معقول لانه ينجر عن نفى الضرورة السببية نفى نظرية طبائع الاشياء والعلم السببى ومبدأ عدم التناقض فى مفهومه الوجودى (1) ٠ وهو غير معقول لان الحل الذى يقترحه الغزالى لمسألة المعرفة بواسطة مفهوم العادة ومستقرها غير واضح ، وغير مفهوم أى لا يعقل على حد زعم ابن رشد وبعبارة أخرى فان تصور الغزالى لا يعقل ويناقض طبيعة العقل الانسانى لانه يهدم مبادىء المنطق الشامل للوجود (2) والمنطق الغائى ، أى مبادىء الفلاسفة الارسطيين والافلاطونيين والافلاطونين المحدثين والعرب٠

غير ان قيمة تصور الغزالى تأتيه مما يعيب عليه ابن رشد اى من هذه النتائج التى استشنعها وظنها ثغرات تفيد وهاء نظرية الغزالى ٠ وهكذا فان ابن رشد تمكن من استخلاص جميع نتائج نظرية الغزالى ، لكنه لم يتمكن من فهم قيمتها الايجابية المنجرة عن دورها السلبى ٠ وهو يتجاهل ، اذ لا يمكن ان يجهل ، ان الغزالى على بينة من كل اعتراضاته ، بل هى منطلقات الغزالى لبناء نظرية المعرفة بعد تهديم السببية ٠٠٠

قبل العودة الى اعتراضات ابن رشد الاربعة ، علينا ان نؤكد على هذين الكشفين اللذين نجدهما ضمن فهم ابن رشد لتصور الغزالى وأعنى معنى هذا التصور فى تاريخ الفكر وعلة عدم ادراك ابن رشد له ٠ فلهذين الكشفين نفس المعنى ونفس العلة : ان الشىء الذى جعل تصور الغزالى امرا لا يعقل عند ابن رشد هو نفسه ما جعل ذلك التصور يتجاوز وضع العقل المابعدى (3) الذى ينتمى اليه ابن رشد وجميع الفلاسفة ٠

---

(1) Ontologique

(2) Paulogrôme

(3) Statut métaphysique

وفعلا فان وضع العقل المابعدى يمثل عالما دعائمه المبادىء التى رأينا تصور الغزالى نافيا لها : السببية طبائع الاشياء ـ معرفة طبائع الاشياء ـ عدم التناقض فى مفهومه الوجودى ، أى ، فى عبارة وجيزة ذلك العالم الغائى المتطابق مع المنطق اللفظى ، وهو منطق يستعمل لمعرفة تجربة الحس الغفل . وذلك هو مصدر علم الطبيعة الكيفى وعلم ما بعد الطبيعة الغائى والتفسير اللفظى والمنهج الجدلى بوصفه علما تصنيفيا يعتمد تحليل اللغة والاستدلال الفطريين .

ـ 6 ـ

رأينا اذن مسلمتى نقد ابن رشد ، وهما مسلمتان اوصلتانا الى ما نريد معرفته : ما هى القراءة التى يمكن ان نفهم بها تصور الغزالى وفى اى صنف من ظروف القول الثقافية ؟ فعندما استخرج ابن رشد من نفى الغزالى للسببية نفى الطبائع كان هذا الادراك المفيد للعلاقة القائمة ، فى الفلسفة اليونانية ، بين مفهوم الطبيعة ومفهوم السببية هاما جدا . فهو يبين ارتباط ما بعد طبيعة أرسطو بمنطقه . ذلك ان الحد (منطق) عندما يصبح ماهية أو طبيعة (ما بعد طبيعة) يجعل الاستدلال الوجودى ممكنا فى ميادين ثلاثة : ما بعد الطبيعة ، الطبيعة ، الاخلاق . وفى الجملة فان ابن رشد يبين من حيث لا يدرى بل يفضح ما بين منطق أرسطو وعالم ما بعد الطبيعة الغائى والسببى المغلق عن علاقات تحدد ما يمكن ان نسميه بوضع العقل عند اليونان . وهو يابى الا ان يبقى حبيس هذا الوضع !.. وعندما يدرك مفيد الادراك الارتباط الذى بين نفى طبائع الاشياء ونفى العلم والعقل بمعناهما اليونانى ، يبقى ابن رشد فى ارشاده لنا عن الحيز الذى يخاطبنا منه فى نقده للغزالى ، فهذا الادراك (الذى اتخذ قالب الاعتراض) يقابل المسلمة اليونانية عن الوحدة المباشرة بين العلم وموضوعه أو تطابق هذا وذاك . وفعلا فبدون طبائع الاشياء لا يمكن ان نتصور ان علما يعمل بواسطة الحدود والتصانيف ذات المدى الوجودى يمكن ان يعلم شيئا ما . فلو بقيت الحدود حدودا ولم تستحل الى ماهيات او طبائع لصار العلم عندئذ مستحيلا . من ثم نفهم قولته الشهيرة ناقدا مفهوم العادة : « وان كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ولم يكن هناك حكمة أصلا من قبلها تنسب الى فاعل حكيم » (1) .

---

(1) تهافت التهافت ، ص 524 .

لا يسع ابن رشد ان يتصور العلم مجرد وضع وعادة اذ ينجر عنه ، حسبه ، ان الموجد يصبح كذلك وضعيا وعادة : ذلك ان العلم ، فى مفهومه اليونانى ، لا يمكن ان يكون مخالفا للمعلوم !..

ها نحن اذن ندرك من أين يخاطبنا ابن رشد ، وخطابه يفيدنا ان تصور الغزالى فى هذا الحيز مستحيل ، لا يعقل ومناقض لطبيعة العقل الانسانى ، وهكذا فنقد ابن رشد ينحصر فى هذه الفائدة : لا يمكن ان ننفى السببية دون ان نهدم معها ما بعد الطبيعة المرتكزة على نظرية طبائع الاشياء وعلى المعرفة بواسطة الادراك تلك الطبائع . بل ان ابن رشد يتجاوز ذلك جازما انه على الغزالى ، اذا اراد ألا يدحض نفسه بنفسه أن ينفى مبدأ عدم التناقض ، وأخيرا ففى تحليله لمفهوم العادة أراد ابن رشد ابراز لا معقولية هذا المفهوم ولكنه نسب اليه مدى وجوديا بواسطة المسلمة اليونانية الضمنية الطاغية عليه التى توحد بين العلم والمعلوم توحيدا مباشرا . وهو امر يأتى مصداقا لفرضيته العمل التى انطلقنا منها فى هذا البحث ويثبتها : بوصفه سجين الفكر المابعدى اليونانى ، لا يسع ابن رشد ان يتصور مفهوم العادة الا كطبيعة الفكر العارف أو كفكرة وجود وضعى لجميع الموجودات وهى عنده فكرة سخيفة ولا معقولة .

لكن الغزالى ، فى لجوئه الى مفهوم العادة ، كان يهدف الى ان ينفى ما للمعرفة العقلية من مدى وجودى . فعنده ليست العادة الا « ما يرسخ فى اذهاننا جريانها « الاشياء » على وفق العادة الماضية ترسيخا لا تنفك عنه » (1) ولقد قال الغزالى ، عديد المرات ، ان الفلاسفة يخلطون ، فى غفلة ، بين تتالى الاحداث حسب اطراد العادات وبين جريان ضرورى يزعمونه لها مع اضافة علاقة فعل وانفعال بينها ! وهكذا فالغزالى لا يدعى لمفهوم العادة اى مدى وجودى . وكل ما يريد بيانه لا يعدو استنكار وعدم اسقاط ضرورة وهمية على الوجود بالخلط بينه وبين ما شاهدناه منه . وليس فى الجزم بأن الضرورة غير موجودة حيث لا شىء يثبتها ولا شىء يبررها جزم بأن جريان العالم غير ذى نظام .

واما نفى طبائع الاشياء المنجر عن نفى الاسباب فالغزالى يوضح موقفه منه ببيانه ان موضوع المعرفة العقلية ليست الطبائع بل جريان الامور على مستقر العادة او اقتراناتها العادية ، اى غير الضرورية . اذ انه لا وجود للطبائع ولا فاعل الا الله وهى ان وجدت لا يمكن ان نعلمها او ان نخلط بينها وبين ما لنا عن الاشياء من معلومات .

(1) تهافت التهافت ، ص 231 ، طبعة سليمان دنيا .

وتبقى ضرورة نفى مبدأ عدم التناقض التى يشيـر اليهـا ابن رشـد فى نقده ، اعتراضا مبهما وسيء القصد • فاذا كا ناين رشد يعنى مداه الوجودى اجبنا ان تصوره ثم يصبح ممكنا الا لانه يبين انه لا تناقض افتـراض عكس جريان العالم وحاله الحاضرين • وهذا امر لا يمكن اذا كان لمبدأ عدم التناقض مدى وجودى ولم يقتصر مداه على كونه منطقيا وملازما للعلوم التعريفية (1)•

وبذلك نفهم لماذا قلنا ان النتائج التى استخلصها ابن رشـد والتى يراها تجعل من تصور الغزالى لا معقولا ومناقضا لطبيعة العقل الانسانى هى منطلق هذا التصور • فالغزالى مدرك تمام الادراك لهذه النتائج (بالنسبـة لابـن رشد) والاسس (بالنسبة له) • انها دعائم تصوره ، كما نراه فيما بعـد ، وهى ، كما رأينا ، لا يمكن ان تصدر عن ما بعد الطبيعة اليونـانية اذ انهـا تقتلعها من جذورها كما أدرك ابن رشد ذلك مفيد الادراك • ولنلاحظ ، فى خاتمة هذا الفصل ، ان أمرين هامين جدا من مدى تهديم الغزالى لما بعد الطبيعة وتجاوزه الفكر الذى يريد ، بواسطة اللفظ والجدل ، ان يعرف العالم •

الامر الاول هو الصورة التى ولدتها مسلمة ابن رشد الاولى عن الغزالى • وهذه الصورة ترجع كل عمل الغزالى الى مجرد تحزب متكلم مدافع •

والامر الثانى هو الصورة التى ولدتها مسلمته الثانية عن الغـزالى • وهى صورة تعمد الى ارجاع فكر الغزالى الى مجرد مشروع مغالطى يحـاول تهـديم العقل لا غير •

وبعبارة اخرى فان جمود الحواجز بين الفرق (فيلسوف ، متكلم الخ•••) ثم صمود النظام اليونانى (الدورية التى ترضى العقل وان سجنته فى العلم اللفظى) وضعا حدا لمدى هذا الترتيب الجديد لعناصر المعرفة •

ومع ذلك فانه من مجانبة الحق ان ننفى دور عمل الغزالى العظيم فى الوجهة الجديدة التى سار عليها الفكر بالعالم العربى بعد عهده اليونانى وأعنى الوجهة العملية والتجريبية •

١٠ م•

---

(1) العلوم التعريفية (Sciences définitionnelles ou axiomatiques) .

كلمات منثورة

بقلم : البشير المجدوب

ما أشد خطأ الذين ينكرون جدوى الادب ، ويجحدون أثره الفعال السريع في النفوس !

فالأدب ، وإن لم يقلب الاوضاع عاجلا ، فهو لا يني يعمل جاهدا صامتا في الاعماق .. يجدد القوى ويشد العزائم .. يلقى البذور ويرسى الدعائم ، لا انقطاع لنفسه وجوده ... فاذا هو كالنهر السفلي أبدا هادرا في الخفاء يتحدى القحط والزمن .

* * *

لا بد للفنان من التصامم عن كثير مما يقال عنه ليعلم به أجود ما فيه .

* * *

بعض المحبة عداوة للذات وإتلاف لها وانتحار .

* * *

من غريب مفارقات التعليم أنه يتطلب « حضورا » .. أقصى الحضور وتمام التجرد ...

أن يتوزع المدرس بين تلاميذه ولا يتقسم .. أن يؤاخيهم جميعا ولا يصادق أحدا ...

أن يعطف على الناقص لنقصه ، ويقسو على النجيب مع إحسانه..

أن يحب في كل منهم ـ ويحبب اليه ـ صورته المثلى وامكانه المرجو .. دون أن يجتوى واقعه الراهن أو ينقم عليه .

* * *

لقاؤك مع الطبيعة لقاء مع الذات فى عريها وعز توحدها وخلوصها ... ولعل هذا سر تجاهل بعضهم للطبيعة وإعراضهم عنها .. فكأنهم يخشون لقاء ذواتهم وجها لوجه !

* * *

من الشعور ما يأبى التفتح والتجسد كسلا وانطواء .. التذاذا داخليا حائرا مبهما .. لا شرط ولا قيد .. لا وجهة ولا غاية .. فكأن الذات التصقت بنفسها لزوجة وميوعة لا تزال تجتر كيانها الى حد الخواء والجمود ...

* * *

ما أشبه ترقبنا للحياة بانتظارنا المتجدد العنيد للربيع !

نتحرق اليه ونحن فى زمهرير الشتاء شوقا .. حتى اذا جاء وهشت اليه النفس ، وأيقنت بالفوز والوصال ، تلاشى بين أيدينا وتبدد كالحلم الساحر الجميل !

* * *

هيهات ! لن تنفع نفسك الا بنفع غيرك ، ولن تتحرر منها الا بهم ... جسد واحد لا حياة لبعض الا بحياة الكل !

* * *

بعضهم يستطيب الذم والشتم كما لو كان ذلك لا يعنيه بالذات ، وإنما يعنى شخصا آخر فيه ؛ وكأنه يتقمص دورا ينبغى أن يؤديه بدقة وأمانة .. فى حماس وارتياح ، على ما فيه ــ بل لما فيه ــ من سيماء اللؤم والخساسة .

* * *

لماذا كانت أنبل المواقف وأسماها فى حياة الافراد والجماعات أقربها الى الشبهة ، وأدعاها للتأول والتشويه !؟

لكأن منطق العظمة إشعاع خفى دقيق .. تلقفه القلوب ولا تحققه الأبصار .. منطق لا يدرك بالعقل وحده ، وانما باستجابة من الكيان كله .. مزيج محير غريب من الاريحية والحماس والرهان .

* * *

الغضب ، إلا أقله ، هتك لحرمة الانسان وإهدار لكرامته ٠٠٠

لو أدرك الغضبان ما فى ثورة عنفه من سخف ومهانة وابتذال لتجرع غيظه هانئا مستريحا ٠

★ ★ ★

ليس كالمدن الكبيرة ، وخاصة فى فترات الانتقال ، مخبرا حيا زاخرا تنكشف فيه عملية المزج البشرى تكاد تلمسها العين فى شتى مراحلها ، جملة وتفصيلا ، كأنها بازاء نماذج ناطقة ٠٠ « شرائح » بليغة متكاملة من « جيولوجية » المجتمع !

★ ★ ★

لعل أغرب أحوال المرء النوم !

وعى فى لا وعى ٠٠ رؤى وهاجة ٠٠ ظلام مطبق ٠٠ غيبوبة مبصرة ٠٠٠

لو كان حظ الانسان من خصب الحياة مقصورا على حال اليقظة ، لاحظ له سواه ، لكان أوهن الكائنات وأشقاها ٠

★ ★ ★

قد تكون الأخطاء ، على فداحتها ، أقل خطرا وأهدى سبيلا من أنصاف الحقائق ٠

★ ★ ★

شد ما تبرع الأنانية فى التلون والتنكر لا يعييها أن تلبس لبوس الايثار والمروءة ، خداعا وتمويها ٠٠ نهما بالتسلط على النفوس واستئثارا بها فى كل آن !٠٠٠

يظن المرء أن قد بلغ ذروة الخير والفضيلة عطاء خالصا ٠٠ إشعاعا من الذات ، وهو لا يفتأ يدور حول نفسه ٠٠ سجينا مفلسا متعللا ببطولات زائفة ٠

★ ★ ★

ب٠ م٠

تاريخ الادب *

تأليف : ت٠ تودوروف
تعريب : حمادى صمود
والطيب العشاش

[188]

حده :

إننا لنزيح بعض وجوه الخلط المتداولة ـ نبدأ فنعرف بطريقة سلبية مجال تاريخ الأدب :

1 ـ فموضوع التاريخ الأدبى ليس هو ميلاد + الآثار ٠ فان تينيانوف **Tynianov** قد كتب منذ 1927 : « ان الموقف الذى عنه يصدر المؤلف يحدد نوع الدراسة ٠ ونتبين منها نوعين هامين : دراسة ميلاد الظواهر الأدبية ودراسة التغيرية + الأدبية أى تطور الصنف ÷ » اننا سنعتبر فى نوع أول من الدراسة أن الموضوع النوعى + للتاريخ الأدبى هو تغيرية الأدب هذه لا ميلاد الآثار هذا الذى لا يزال بعضهم يعتبرونه موضوع التاريخ الأدبى وهو فى نظرنا يتصل فى الحقيقة بدراسة الخلق الأدبى من الوجهة النفسية أو الاجتماعية

«*» ورد هذا المقال ضمن مجموعة من المقالات فى كتاب عنوانه : المعجم الموسوعى لعلوم اللغة : Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage

وقد اشترك فى تأليفه : أ٠ دوكرو O. Ducrot و ت٠ تودوروف T. Todorov ونشر سنة 1972 بدار الساى le Seuil بباريس ٠

وقد رأينا نظرا لأهمية اعمال المؤلفين فى هذا الميدان أن نعرب على سبيل المثال هذا المقال مساهمة منا فى التعريف ببعض مناهج البحث عند الغربيين فى ميدان الأدب عامة ٠ والملاحظ أن علامة + فى النص العربى تشير الى المصطلحات الفنية وقد رأينا من الصالح اثباتها مرتبة ترتيبا أبجديا وما يقابلها بالفرنسية وذلك بعد الترجمة ٠

2 ـ وعلينا أن نميز تمييزا واضحا تاريخ الأدب عن التاريخ الاجتماعي فأن نعوض هذا بذاك معناه الاقرار بامكانية تعليل التغيرية الأدبية بما يحدث في المجتمع من تغييرات : اننا نكون ـ ولما نضبط للسؤال صيغته ـ قد أجبنا عنه بعد • ولا يعني هذا ان الصنفين منفصلان بعضهما عن بعض ، فالتمييز لا يعني الفصل • فالامر أنه علينا بالأحرى أن نضبط نظاما يراعي الأولوية في موضوع الدراسة وهو نظام سينعكس لا محالة على شكل الدراسة ذاتها •

3 ـ والتاريخ الأدبي لا يتفق كذلك ـ والدراسة المعتمدة للنص ـ سواء أسميناها قراءة + أو وصفا + التي تسعى الى إعادة بناء نظامه • وهذه الوجهة الأخيرة في الدراسة وهي يمكنها أن تشمل نظام + فترة أدبية بأكملها ـ تتناول موضوعها تناولا آنيا + ان صح التعبير • أما التاريخ فعليه أن يهتم بانتقال نظام الى آخر أعني بوجهة النظر الزمنية + [189] فلا يمكن اذن أن يتمثل الأمر في دراسة آثار خاصة هي مظاهر فريدة ولا سلطان للزمن عليها الا في ما هي عرضة له ـ حسب العصور ـ من تأويلات مختلفة • وهذه المسألة الأخيرة هي أقرب الى تاريخ المذهبيات + واننا سنذهب على العكس من ذلك ـ الى أن التاريخ الأدبي عليه أن يدرس الكلام + الأدبي لا الآثار وبهذا يكون جزءا من صناعة + الأدب

الموضوع :

فالسؤال الاول الذي يعترض المؤرخ يمكن اذن أن يصاغ كما يلي : ما الذي بالضبط يتغير ضمن الكلام الأدبي ؟

ان الجواب كان ـ في القرن التاسع عشر (برونتيار) (Brunetière) هي الفنون التي تتغير تتغير الرواية ويتغير الشعر وتتغير المأساة • إن هذا التصور ينم عن انزلاق غير محسوس وخطر من المتصور الى اللفظة • فان نقول ان الرواية تغيرت بين 1800 و 1900 معناه أن معنى لفظة « رواية » تغير بين هذين التاريخين فالتغير في توسيع المتصور قد انجر عنه تغير في فهمه غير أن لا شيء يسمح لنا أن نفترض أن صفات مشتركة تقرب ما بين كتابين بينهما يفصل قرن ، فهذه المطابقة لفظية بحت : وهي تكمن في الكلام النقدي أو الصحفي لا في سواهما البتة • وعليه فان البحث في « حياة الفنون » لا يعدو أن يكون بحثا في حياة أسماء الفنون وهي غاية لعلها هامة الا أنها من ميدان علم المعاني التاريخي + • فالآثار لا تتغير انما هي علامات التغير والفنون هي الاخرى لا تتغير انما هي ثمار التغيرات أي ما بعد الشكل + فان ما يتغير له طبيعة أكثر تجردا من ذلك ويكون من بعض الوجوه « وراء » أو « ما بعد » الفنون

أما التشكيليون + الروس فقد اقترحوا هذا الجواب ان ما يتغير هو الطرق + الأدبية . فقد كتب توماشفسكى Tomachevski « ان الطرق المحسوسة والخاصة وتعاملها واستعمالها والى حد ما وظائفها تتغير أيما تغير عبر تاريخ الأدب فكل فترة أدبية وكل مدرسة تتميز بجهاز من الطرق هو بها خاص [190] وهو يمثل الأسلوب (لمعناه الواسع) أسلوب الفن او التيار الأدبى » الا أننا هنا نصطدم بلبس لفظة « طريقة » كما وردت عند التشكيليين . فالامثلة التى يقدمها توماشفسكى هى الآتية : قاعدة الوحدات ، ونهاية الملهاة أو المأساة السعيدة ، أو المؤلمة . ونتبين أن الطريقة فى الواقع لا تتغير : فالنهاية سعيدة أو مؤلمة وقاعدة الوحدات موجودة أو منعدمة .

والجواب الأول المرضى ـ وان لم يكن كاملا ـ قد قدمه لنا تشكيلى آخر هو تينيانوف ، فما سماه توماشفسكى « طرقا » يسميه هو « أشكالا » يميزها عن الوظائف + وهى تفهم على أنها علاقات بين الأشكال . فالوظائف نوعان : يمكن تعريفها اما بالنسبة الى وظائف أخرى شبيهة بها قد تعوضها (هى علاقة تعويض : فالثبت + اللغوى لنص من النصوص مثلا بالنسبة للثبت اللغوى لنص آخر) واما بالنسبة لوظائف مجاورة تتعامل معها (وهى علاقة اندماج : الثبت اللغوى للنص مثلا بالنسبة لبناء هذا النص ذاته) وتتمثل التغيرية الأدبية فى نظر « تينيانوف » فى اعادة توزيع الاشكال والوظائف : الشكل تتغير وظيفته والوظيفة يتغير شكلها . فأوكد مهام التاريخ الأدبى أن يدرس تغيرية وظيفة هذا العنصر الشكلى أو ذاك وظهور هذه الوظيفة أو تلك لدى عنصر شكلى واشتراكه معها فمثلا قد يصلح بحر ما من بحور الشعر (شكل) لنظم الشعر الملحمى (الرفيع) تارة وطورا الملحمة الشعبية (وظيفة) أما ما لا يجيب عنه رسم تينيانوف فهو السؤال الآتى : ألا يمكن أن يكون هناك نوعان مختلفان من التغييرات قد يتمثل أحدهما فى إدخال عناصر جديدة والآخر فى إعادة توزيعها ؟

أما فينوقرادوف وهو أحد التشكيليين الهامشيين فيضع شرطا آخر : « فالحركية يجب أن تمثل على أنها تعويض نظام لآخر أو تغيير جزئى لنظام وحيد وظائفه المركزية تبقى نسبيا قارة . » ويجزم تينيانون من جهة أخرى أن « الفكرة الاساسية فى التاريخ الأدبى هى فكرة تعويض النظم بعضها لبعض » والتغيرات فى الكلام الإدبى ليست منعزلة . فكل منها يؤثر فى النظام بأكمله مؤذنا بذلك بتعويض نظام بآخر .

[191] ويمكننا إذن أن نعرف فترة أدبية ما على أنها المدة التى فيها نظام ما يثبت دون تغيير :

ـ ف٠ برونتيار : تطور الفنون فى تاريخ الأدب ـ باريس 1890
F. Brunetière : l'Evolution des genres dans l'histoire de la littérature. Paris 1890

ـ ف لانسون : مناهج التاريخ الأدبى : باريس 1925
G. Lanson : Méthodes de l'histoire littéraire. Paris 1925

ـ فيزلوفسكى : تاريخ صناعة الأدب : لينيڤراد 1940 ٠ وكذلك نظرية الأدب باريس 1965
A. Veselovski : Istoriches kaja poetika Leningrad 1940 ; Théorie de la littérature. Paris 1965,

ـ ه ٠ سيزارز : تاريخ الأدب علما فكريا ٠ هال 1926
H. Cysarz, Literatirages chichte als Geisteswissenschaft. Halle 1926

ـ م٠ فهرلى : التاريخ فى تاريخ الأدب تريفيوم 1949
M. Wehrli « Zum Problem der Historie in der literaturwissen chaft » Trivium 1949

ـ رولاك : مفاهيم فى النقد نيوهافن 1963 ص ص 37 ـ 53 :
R. Wellek : Concepts of criticis m New Haven 1963 p. 37-531

ـ ج٠ جنات : الأدب والتاريخ فى : تعليم الأدب باريس 1971 ص ص 251 ـ 243
G. Genette « Littérature et histoire » in l'Enseignement de la littérature Paris 1971. p. 243-251

النمـــاذج

إن مختلف أنواع قوانين التغيير التى نظن أننا قد تبيناها يمكننا ـ رغبة منا فى المزيد من تقريبها من الأذهان أن نشير الى كل منها بصورة ٠

فأول النماذج وأوسعها انتشارا هو مثال النبتة وهو نمـوذج عضوانـى ٠ فقوانين التغيرية هى قوانين الجهاز العضوى الحى : ان الجهاز العضوى الأدبى شأنه فى ذلك شأن الجهاز العضوى الحى يولد فيزدهر ويشيخ ثـم فى نهـاية الأمر يموت ٠ فقد تحدث أرساطاليس عن « نضج » المأسـاة أمـا فريديريـك

شليجل : Friedrich Schlegel فقد بين كيف نشأ الشعر اليوناني ونما وأزهر ونضج وجف وتساقط هباء منثورا . وتحدث برونتيار عن شباب المأساة الفرنسية ونضجها وشيخوختها ، وهذه الرؤية الكلاسيكية رؤية الأدب جهازا عضويا قد خلفتها مؤخرا رؤية أخرى نجدها أولا عند التشكيليين ثم عند منظرى + الاخبار : فالطريقة ــ وهى طريقة بدءا ــ تصبح تقليدية ثم تهمل نسيا منسيا مما يجعلها من جديد غير منتظرة وبالتالى مكتنزة إعلاما .

أما النموذج الثانى ، وهو مشتهر فى الدراسات الأدبية فى القرن العشرين فهو نموذج صندوق + الدنيا فهو يفترض أن العناصر المكونة للنصوص الأدبية مقدمة دفعة واحدة وبصورة نهائية وان التغيير يكمن فحسب فى تركيب جديد للعناصر نفسها وهذه النظرية مبنية على أن الفكر الانسانى واحد وغير متغير أساسا فقد ذهب شكلوفسكى Chklovski الى أن « عمل المدارس الأدبية يتمثل فى تنسيق الصور أكثر مما يتمثل فى خلقها » ولقد رأى ت. س. اليوت : T.S. Eliot أن « الطرافة الشعرية هى فى جانب كبير منها طريقة [192] طريقة فى التأليف بين أشد العناصر اختلافا وأكثرها تنافرا لنجعل منها كلا جديدا »

ويرى نورتروب فرى Northrop Frye أن « كل ما هو جديد فى الأدب قديم أعيد سبكه » ولنسم ثالث نماذج التاريخ الأدبى « النهار والليل » فالتغييرات هنا ترى على انها حركات تعارض بين أدب الامس وأدب اليوم والمثال النموذجى « لمختلف وجوه هذه الصورة موجود عند هيجل Hegel فى شكل « النظرية ــ النقيضة ــ والتأليف بينهما » فمزية هذا النموذج ــ غير مدافع ــ هى أنه يمكن لا فحسب من تبيين التطور ولكن كذلك من تبين « الثورات » أعنى فترات الاسراع والابطاء فى مدى التغيرية ، وكثيرا ما يعتمد التشكيليون عى الصورة الهيجلية فقد كتب تينيانوف فى هذا المجال . « اننا ونحن نتحدث عن السنة أو الوراثة الأدبية نتصور عامة خطا مستقيما يربط صغار فرع أدبى ما الى كباره والحال أن الاشياء أشد تعقدا من ذلك بكثير فليس الخط المستقيم هو الذى يمتد بل اننا نشهد بالاحرى انطلاقا من موقف يرفض فكل خلافة هى قبل كل شىء كفاح » . وقد بين شكلوفسى نظريته فى التاريخ الأدبى سابكا صورة أخرى : « الارث ينتقل لا من الأب الى الابن بل من العم الى ابن الاخ » و « العم » يمثل اتجاها لا يحظى بالمرتبة الأولى وهذا ما يعبر عنه اليوم أحيانا كثيرة « بأدب الجماهير » فالجيل التالى سيعاود هذا الاتجاه الثانوى و « يقننه » هذا الاتجاه القريب من الاتجاه الاول والمعارض له : « ويرفع

دوستويوفسكى Dostoievski الى مقام القاعدة الأدبية طـرق روايــة المغامرات •

وهذه النماذج ــ وهذا يتبادر الى الذهن ــ ليست غنية لا ولم تبلور بلورة كافية• وان التاريخ الأدبى ــ وهو ابتد فروع الدراسات الأدبية قدما ــ يظهر اليوم ــ وذلك لانه خلط مدة مفرطة الطول بين موضوعه وموضـوع فنـون مقاربة ــ فى مظهر اليتيم •

ــ نظرية الأدب باريس 1965 •

ــ ت• س• اليوت : مقالات مختارة باريس 1960
Essais choisis Paris 1960

ــ أ• ر• كورتيوس : الأدب الأوربى فى العصر اللاتينـى الوسيط • باريس 1956
E.R. Curtius : La littérature européenne et le moyen-âge latins Paris 1956

ــ ن• فرى : الخيال الصقيل : بلوميڤتن 1964
The Educated imagination Bloomington 1964

ــ رولاك : مفاهيم فى النقد : نيوهافن 1963 ص ص 37 ــ 35

ــ آنى : synchronique
ــ انتقال : passage
ــ التشكيليون : formalistes
ــ تغيرية : variabilité
ــ ثبت : lexique
ــ رسم : schéma
ــ زمنى : diachronique
ــ صناعة الأدب : poétique
ــ صندوق الدنيا : Kaleidoscope
ــ صنف : série
ــ طرق : procédés
ــ عضوانى : organiciste
ــ علاقة اندماج : relation d'intégration
ــ علاقة تعويض : rapport de substitution

ــ علم المعانى : sémantique
ــ قراءة : lecture
ــ الكلام الأدبى : le discours littéraire
ــ ما بعد الشكل : trans-forme
ــ المذهبيات : Les idéologies
ــ منظرو الاخبار : les théoriciens de l'information
ــ ميلاد : genèse
ــ نظام : système
ــ نوعى : spécifique
ــ وصف : texcription
ــ وظيفة : description

ح• ص• و ط• ع•

تجديد وفلسفة...

بقلم : إلياس قنصل
(عاصمة الأرجنتين)

(الى هؤلاء الذين نعجز عن فهم ما ينظمون من احاجى والغاز)

يا شاعرَ السُّخْفِ لا تبخلْ بأجوبة … تجلو الطلاسم عن آرائك الغُـررِ
هل جئت من عالم بالجن مزدحمٍ … أم جئت من بابل أم جئت من سَقَرِ؟
نـكاد نفهم ما في الهند من لغة … ولا نلمّ بما تلقيـه مـن دُررِ
ان كنت تكتب للآتي فصَهْ وأرحْ … أسماعنا الآن من آثارك الأُخَـرِ
واحفظْ روائعها الجلّى الى زمـن … عَرْضُ التفاهة فيه غير محتقـرِ
كأن ذهنك دهليز مسالكـه … محمية بسياج الشوك والإبـرِ
او مصنع لم يدرْ في بال نابغة … ولا تخيّله إمكان مبتكـرِ
يحوّل الخاطرَ السهل الرشيق الى … شيء من الخلط في شيء من الهَذَرِ
قاموس غيرك ألفاظ محـدّدة … والورد عندك في القاموس كالجزَرِ
حجبتَ نفسك خلف الحرف فانبعثتْ … فينا الشكوك ولم نحقرْ ولم نجرِ
يستّر اللصّ بالظلماء فعلتـه … كأن ذلك ينجيه من الخطـرِ
فأي ذنب تداريه وتمعن في … ابعاده عن مدار السمع والبصـرِ ؟
ما العيب انك في التصنيف ضفدعة … العيب ان تتحدى وثبة النَّمـرِ
ان كان شعرك تجديدا وفلسفـة … كما زعمت بلا خوف ولا حـذرِ
فما نقول لمجنون يطالبنـا … بان يُجازى بتمثال من الحجرِ ؟
ببيانك الفذ افكـار مشـرّدة … تسير سكرى بلا مرمى ولا وطرِ
لا انت تدرك مغزاها اذا اجتمعتْ … ولا المنجّم مهما جدّ في الاثـرِ

من جديد

شعر : رياض المرزوقي

« قالوا في الأمثال :
(رزقك يأتيك ولو كنت بقلب الصخر)
وبقيت كحبة رمل في شاطىء البحر
او كتمثال ..
ولم يات الرزق ! »

تفجّر الشوق من جديد   فذبت في النار كالجليد

* * *

لو كان عندي من الكلام   ما يلفح السّمع كالرياح
لو أنّ ألفاظي الدوامي   تحكي لنا الهمس والصياح
لو كان ـ يا ضيعة الوجود ـ   لساننا مطلق السراح
لو كان في أضلعي مكانٌ   للرفض ، والعنف ، والجراح
لو كان في كفّي الزمانُ   وكان في شعريَ الصباح
ما كنتُ أهواك من بعيد   وأسبل العين كالعبيد

* * *

لو أسعر النّار بالأصابع   وأحفر الصخر بالأظافر
لو أقلب البحر كالزوابع   وأغرس الشوك في المشاعر
لو أجرح اللفظ في قصيدي   وأدفن العجز في المقابر ...
لكنني خانني القلم   وعقّني قلبي المكابر
سكتُّ ، والصمت منْ عدَمْ   ما عاش دون الكلام شاعر !
سئمت عيشي على الوعود   ما آن أن ينتهي وجودي ؟

د. م.

الطريق الى الخلاص من الحصار

شعر : عبد القادر بن شرودة

كُلُ الحَيَاة يَا حَبِيبتِي انْتِظَارْ
وَلَمْ يزَلْ أمَامَنَا أكْثرَ ممَّا قَدْ مَضَى
فَأوْجِزِي التَّأبِينَ
أوْجِزِي الرِّثَاءْ
لا تقِفِي أكْثرَ مِمَّا يَلْزَمُ
على القبور ،
إقْتَصِدِي الزّهُورَ وَالصَّلاَةَ وَالدُعَاءْ
تَحَسَّسِي مِيلادَكِ الجدِيدَ ، عِنْدَ مَطْلَعِ النَّهَارْ

★

حبيبَتِي
نَحْنُ مِنَ التُّفَّاحَةِ الَّتِي لم تَكْتَمِلْ
أشْوَاقُنَا
أحْلاَمُنَا فِي مَطَرٍ لَمْ يَنْهَمِلْ
قُوتُنَا فِي وِرْشَةٍ لَمْ تُبْتَنَ
فِي زَهْرَةٍ رَائعَةٍ ،
فِي مَوْجَةٍ غَامِرَةٍ لَمَّا تَصِلْ
إنَّ أمَامَنَا الطَّرِيقَ جِدُّ وَاسِعَهْ
فَاسْتَقْبِلِي الحَيَاةَ يَا حَبِيبَتِي ،
مَفْتُوحَةَ العَيْنَيْنِ ،

إنّ شَمْسَنَا غَداً ... كَمْ سَتَكُونُ سَاطِعَهْ .

★

كَفَى بِنَا – حَبِيبَتِي –
مَا مَرّ مِنْ أعْوَامِنَا المُجْدِبَةِ الخَرَابْ
فَثَمّ فِي الآفَاقِ مَهْرَجَانُ مُزْنِنَا الفَتِيَّةِ
وَثَمّ يَا حَبِيبَتِي قَوْسُ قُزَحْ
بِألْفِ لَوْنٍ لَمْ تَكُنْ ...
وَثَمّ عُرْسُ الزّهْرِ ،
مَرْقَصُ الجَدَاوِلِ
وَثَمّ يَا حَبِيبَتِي مَعْزُوفَةٌ جَدِيدَةٌ لِلشِّعْرِ
فَارْحَلِي مَعِي
إنّي أخَافُ أنْ يَفُوتَنَا الرّحِيلُ ،
فَالسّمَاءُ هَا هُنَا كَثِيفَةُ الضّبَابْ
وَلِلْمَوَاضِي هَا هُنَا أسْطُورَةٌ لا تَنْتَهِي ،
مَاضَمّهَا كِتَابْ
وَالوَهْمُ هَا هُنَا ،
وَالتِّيهُ وَالسّرَابْ
وَقِصّةُ المَلاحِمِ المَنْسِيّةِ ،
وَهَا هُنَا حَبِيبَتِي ،
لا طَعْمَ لِلْهَوَى ،
لا طَعْمَ لِلْعَذَابْ .

★

جُمْجُمَةُ الشّهِيدِ يَا حَبِيبَتِي
تَكَدّسَتْ دَالِيَةً مَعْسُولَةَ الجَنَى

أضْلاعُـهُ سُنْبُلَـةً (*)
وَقَلْبُهُ المُحِب جَدْوَلا (*)
وَالنَّاسُ هَا هُنَا
يَبْكُونَ مَـنْ قَضَى
حَبِيبَتِي ،
حَتَّى الطُّلولُ اعْشَوْشَبَتْ ،
حَتَّى مَخَازِنُ الدمَـاءْ
تَخَضَّبَتْ شَقَائِقُ النُّعْمَانِ مِنْ حِنَّائِهِا
وَبَعْضُهَا جَـرَى
فِي طَبَقَاتِ الأرْضِ بِتْرُولا ،
وَبَعْضُهَا سَوَاقِيا مِنْ بَرَدٍ جَرَى
فَـكَيْفَ ؟؟
كَيْفَ يَا حَبِيبَتِي ،
لاَ نَفْتَحُ الصُّدُورَ لِلرِّيَاحِ ؟
وَالعُيُونَ لِلْضِيَاءْ ؟
إلَى مَتَى نُـكَرِّرُ الأنْبَاءْ ؟
أشْهَدُ أنَّا قَدْ حَفِظْنَا قِصَّةَ الإعْرَاجِ وَالإسْرَاءْ .

★

حَبِيبَتِـي
قَلْبِـي مُلَغَّمٌ بِشُحْنَةِ الهَوَى
كَأن كُلَّ ما فُؤَادٍ نَابِضٍ بِالحُبِّ ،
بَيْنَ أضْلُعِـي

(*) سنبلة ، جدولا : النصب بفعل (تحول ، أو أصبح ، ..)

كأنَّ كُلَّ عاشقٍ يدُسُّ في فؤاديَ الجريحِ شُحنةَ الألمْ
كأنَّ كُلَّ قرْعةٍ في الجبلِ الأصمّْ
تقرعُ في فؤاديَ الجريحِ ، يا حبيبتي
وتقطعُ الصخورَ للمدينةِ المُنتظرَهْ
كأنَّ كُلَّ أنَّة
وكُلَّ زفرةٍ عميقةٍ
وكُلَّ أمنيَهْ
مقطوعةٌ مِنْ قلبيَ الجريحِ يا حبيبتي
مخضوبةٌ بأملٍ ودَمْ
حبيبتي
مللتُ سمفونيةَ المعاركِ المنسيَّةِ
سئمتُ أرجاعَ العدَمْ

★

حبيبتي
أليسَ للانسانِ في مدينتي ذاكرةٌ ؟؟
أليسَ للانسانِ حِرفةٌ سوى نَبْشِ العظامِ النَّخِرَهْ ؟؟
أليسَ للانسانِ حِرفةٌ في المُدُنِ المُنتظرَهْ ؟؟
حبيبتي
لا تُورِثُ الأحقادَ والأخطاءْ
إنْ يكُنِ الأجدادُ قاتلُوا « الحُسَيْنَ »
نحنُ مِنْ ذُنُوبِهم براءْ
وكربلاءُ اليومِ لَيْسَتْ كربلاءْ ...

وَالطِّينُ لَمْ يَعُدْ مُوَقَّعا « بِالغَرْنَطَه »
حَبِيبَتِي
لاَ يُورِّثُ الفِدَاءْ
لَوْ كَانَ يُورِّثُ الفِدَاءُ كُنْتُ فَارِسا مُلَثَّما ،،
وَكُنْتُ خَازِنَ الرَّصَاصِ بَيْنَ أَضْلُعِي .
شَهَادَةً عَلَى الفِدَاءْ ،
لِنَفْتَحِ الصُدُورَ لِلرِّيَاحِ يَا حَبِيبَتِي ،
وَلْنُسْرِجِ الأَمْهَارَ ،
لاَ مَجَالَ لِلْعِدَاءِ ،
لاَ مَجَالَ للأَحْقَادِ ، يَا حَبِيبَتِي ،،،
أَشْهَدُ أَنَّ رَحِمَ النِّسَاءِ لَمْ تَلِدْ ،،،
وُصْفَانَ ، لاَ إِمَاءْ .

★

تَبَجَّسِي يَا صَخْرَةَ القُلُوبِ ،
إِنْضَحِي
بِالشَّوْقِ يَا قُلُوبُ
وَافْتَحِي ،،،
لاَ شَيْءَ فِي الحَيَاةِ ،
غَيْرُ فُسْحَةٍ مَحْدُودَةٍ مِنْ عُمُرٍ مُخْتَصَرِ ،
هَذِي المَدَائِنُ — الحِجَارُ ، النَّفَقُ — المَضِيقُ ،
صُورَةٌ مُخْتَزَلَهْ
هَذِي المَسَارِحُ — التَوَهُّمُ — السَّرَابُ ،
مَهْزَلَهْ

وَنَحْنُ لَمْ نَزَلْ بِلَهْفَةِ المُنْتَظِرِ
نَسْتَمْطِرُ السَّحَابَ ، عَلَّهُ
يُمْطِرُنَا بِغَيْرِ مَا عَوَّدَنَا مِنْ مَطَرٍ ،،
أَيَّتُهَا الأفْئِدَةُ — الأطْلالُ ، يَا رِمَمْ
لأيِّ شَيْءٍ رَائِعٍ فَقَدْتِهِ
تَعْتَصِرِينَ الحُزْنَ وَالأَلَمْ ؟!
أَيَّتُهَا الأشْبَاحُ ،
مَا الَّذِي يُحَوِّلُ الإنْسَانَ شَبَحا
يَتِيهُ فِي غَيَاهِبِ الظُّلَمْ ؟؟!
لاَ شَيْءَ فِي الحَيَاةِ رَائِعٌ وَقَاهِرٌ
وَمُدْهِشٌ ،
سِوَى الَّذِي ... لَمْ يَنْعَدِمْ
كُلُّ الحَيَاةِ يَا أَحِبَّتِي انْتِظَارْ ..

★

المقبلة في هالات الحب

شعر سـامح درويش

(الاسكندرية – مصر)

وعد بإقبال الحياة المبهجـة ينثال من خصلاتك المتأرجه
أقبلتِ ، والريح المراقة في دمي ترتجّ ، والرغبات فيّ مؤجّجه
والإنتظار يمور بين جوانحي قلِقا ، وتسحقني الثواني المحرجه

* * *

يا ما انطلقتُ إلى الفراغ ، وأمسكتْ كفّي السرابَ ، بقبضة متشنّجه
ورحلت في طُرُق تميد ، تهزّني أصوات أوهام تدوي مزعجـة
ومضيت ، تصرخ حيرتي في أعظمي وبأعيني صور السقوط مضرّجه
متعلقا بالأمنيات ، مكابرا كي لا تساقط خطوتي المتهدّجه
مازلت أعتصر الخيال ، وأمتطي للصبح مهرا كم أبى أن أسرجه
مازلت في سبل الحياة محاولا إخضاعها لرغائبي المتأججه

* * *

حاولت أمتلك المجرّة في يدي وأصوغ من خيط الضياء الأنسجه
وأكشف الحجب الكثيفة إن طغت وبدت لعينيّ السماء مدججه
وأغوص في الأشياء ألمس كنهها لأرى الحقيقة كلها متبلّجه
حاولت أغرز في السحاب أناملي وأسير فوق اللجة المتهيجه
وأقبّل الشمس الخجول بخدرها وأنام بين عيونها المتوهجه
مازلت في عصف الحياة معاندا أختار درب الصعب كيما أنهجه

كي أبلغ الأرض التي قد زنتها   وأطير نحوك لو سكنت الأبرجه
وأعلق النجم البهيج قلادة   تزهو على خصلاتك المتموجه

* * *

إني انتظرتك في اشتياق ظامىء   وضممت حلمي والضلوع مؤججه
وتأرجحت بين الوجوه عيوني ...   الحيرى ، تفتش عن ملامح مبهجه
فرأيت في وسط الزحام جبينك ...   المتلألىء الملقي عليّ توهجه
ألقا يذيب ترددي إمّا ازدهى   ويبث اشراق المنى أنّى اتجه

* * *

أقبلت من زمن النقاء ملامحا   بالسحر ، والألق النبيل متوجه
وعلى شفاهك من تسابيح الهوى   نغم تراقص في الفؤاد ، وأبهجه
وبوجهك السامي المنى ابتسمت ، وفي   عينيك دنيا ، تشتهى ، متبرجه
أقبلت من زمن الضياء أشعة   كشفت غياهب سكتي المتعرجه
وأناملا نقشت بصدري صورة   لهوى هفا قلبي له ، وتَحَوّجه
أقبلت من زمن الخصوبة نفحة   وزرعت في عمري الجديب بنفسجه

* * *

صدري تحرّق منذ كنت إلى الهوى   وصفاء عينك يا حبيبة أثلجه
هيا إلي ، فحسب عمري أن لي   في عتمة الأيام حبك مسرجه

س ۰ د٥

نبدأ الهجرة من لحم الذبائح

شعر : محمد أحمد القابسي

ومهابة الحـزن
والمقتول تحت اللســان
والجمــره
وان ضيعتني الابل والاهــل
وبقيت الحادي الوحيد في الصحــراء
ساحفظها سورة الثار عشــرا
ساكتبها سبائكا للنار تحرسني في الغربــة
واجيء وحدي الحضــره
وان غاب اسياد القبائــل
الحالمون بالبــرده
الحافرون باصابع الرعاة خرائطا للبــدو
على حيطان الرجوع الى سقيفة بني ساعــده

* * *

قاتل يا وجع الصفصاف المسافر فينــا
دموعنا فيـك ،
بقدر حبات الرمـل بين دجلة والشام
وجوهنا في الريــح
لغة اليتم هي الاشرعة تحملنا مراكب النسغ
فيا مخاريق الجرح اتسعــى :
الهجرة على لحـم الذبائــح مدام !

....

نورسا كان وجـه الحبيبــة
يرحل بين خطوط الكـف والبحــر
يعرف حين يطلع الليـل من آخر المـاء

ان البحر يظل البحر
وان الليل يظل الليل
تستحم الجزر فيه بالاحماض اللماعة
تفوح المرافىء عراجين للذبح

* * *

ابيض كالثلج وجه حبيبتي
او كطائر النوء
يعرف ان الشتاء حرب
والحرب نسل
والوقت قتل
والوطن لا يعرف !
فيا ايها الوطن الممدود نحو الشمس / ايها المكتوب فوق الماء
يجيء فيك زمان نكتب عن بدر يدم الخندق !
يدخل على طقوس الإمامه
السيف هو العلامه
يصير الصمت مطلقا ، فمن ينطق
ايها الوطن الخندق
هل أتبرأ من شهادتي عنك
ام تبترأ مني الاشياء

* * *

ايها الصقر
تضحك منا ايها الصقر
« ايا عبد الرحمان بماذا عادت الخيل ايام الفتح »
نصر يخرج من سياطك
كل الجند حراس لكوخك
فقراء غابوا
فقراء حضروا
فقراء استحموا بالاحزان !

تضحك منا
تضحك دجلة عنا
عن عام الجوع حين زخ البحر برتقالا وحلوى
حكى السامر حتى بذخ المنفى
كان يا ما كان
« في زمن تسكنه في العظم افعى
وتحت اللسان ثعبان
عاشق في الحضره اسمه لبنان »
على ارض البكاره تحقن الارحام هوسا لا وعد فيها
من رماد الجسوم الخرافية تمر القبائل الى الحرائق
قطب الرحى كانِ الموت
سرا ندخل فيه
نخرج سرا
فكيف اليك طريق المعشوق ايها العاشق ؟
....
للفرح الواحد رايناك قمرا في بركة الدم
للحزن الواحد همنا بك وجدا في الواحات
يا مولاى هذه عباءاتنا تنشر العوره
فابدا بنا الصلاة :
بكنانتي سهام الجسارة فمن سرق قوسي
ايها الرمل من عهد عتيق تملؤني خيول بني عامر
مرشوم على صهوة القلب فارس بني عبس
فاتحة للانبهار حين تتلى اوراد التواريخ
شبح هي التواريخ سياطا اذ تنحني
تسكنين في الرئة ايتها الهجرة
تبتدئين من صوتي
تأتين من الاشياء الاخرى الى اصل الذبائح .

م٠ ١٠ ق٠

وصية مكتوبة بالدم

شعر : أحمد المختار الهادي

ذات يوم أغبر السحنة مدرار الدموع
زارنا عزريلُ دقّ الباب في صمت مليء بالخشوع
عنْدَهَا غامت كأيام الشتا عينا أبي ...
قالَ لي بعض حروف بعدما سلُّوا الوسادة ...
قبل أن ينطق ألفاظ الشهادة ...
يا صغيري ...
لم أخلّف لك هنشير زياتين خصيبا أو عماره
أو حوانيت بها كنت تعاطيت التجاره
أنا ما عندي رصيد في البنوك
إنني أجهل تعمير الصكوك
أنا لم أملك قطيعا من بقر
لا ولا عندي مصوغ أو دُرَرْ
إنما كفيّ ما امتدت نهارا لبشر
أنا لم أومن بغير الله خلاق السحاب
غافر الذنب الذى يُحْيِي اليباب
طول عمري عشتُ مشدودا إلى هذا التراب
فتصور : إنني ما كنت مَلاّكا سوى هذا التراب
وتنهد ...
وتشهد ...
لست أدري بعدها ما كان فالكون أمامي قد تلبد
ودموعي فوقَ أحداقيَ كانت تتجمد

★

خوذتي من فوق رأسي
ومعي رفشي ومصباحي وفي كفّيَّ فأسي
ذاك ما ورّثني يوما أبي
ساعدٌ أسمرُ مفتولٌ وعزمٌ ثابتٌ صلبٌ أبي
وأنا في ظلمة الدّاموس حوّلتُ الترابْ
ذهبا يلمع ما بين الشعاب
وأشق الليل في مثل الشهاب
فأرى التاريخ في قريتنا عالي القباب
وأرى أذرعنا الصخرية الصماء مدا ليس يثنيه الضباب
علمتنا قسوة الصخر التحدي
علمتنا قهر أنواع الصعابْ

★

عندما تنطفيء الانوار من كل الشبابيك الصغيرة
وتنام القرية السمراء في حضن الجبل
تتشهّى الاعين النعسانة الاشواق أحلاما أثيرة
وحكايات مثيرة
من هنا صوت القطارات الكبيرة
وهنا لُغْمٌ تفجّرْ
وهنا ساق على الاخشاب في الانقاض تُبْتَرْ
وصراخٌ ... وعويلٌ ... ونواحٌ صاعدٌ ... والله أكبر ...
وهنا حان الأجل
ها هنا يسقط مقدامٌ بساحات الجهاد
ليس يحتاج إلى فرش وثير أو وساد
لم يمت مثل العباد
لم يعالجه الأطباء ولم يشتر لحظة عمرٍ بالمزاد
مات من غير وصيّهْ
صابغا بالبذل أكداس التراب الدمويهْ
مات من غير وداع

آخذا بقعة أرض بين آلاف البقاع
وغسلنا نحن فوق القبر أيدينا وعدنا كطوابير الهزيمة
وعرفنا أن للحزن إذا ما أحرق الاكباد غدرا ألف قيمه
وعرفنا أن حزن القلب لا يمحوه دينار ولا ألف وليمه
وانتظرنا دورنا
وحفرنا في صحارى الوهم يوما قبرنا

★

يا تراب
نحن من أجلك دوما قد تحدينا العذاب
لترى أجيالنا الفرحة والاحلام في عز الشباب
عندها نبني الوطن
شامخ الاركان يعلو يتحدى الدهر في كل زمن

★

يا جبل
أنت في موطننا الثورة يذكيها العمل
يا جبل
علم الاجيال ما معنى الامل
أيها الجبار ألهب في حنايانا البطوله
لك كنا قد وهبنا كل طاقات الرجوله
لنرى تربتنا السمراء تزهو بالاماني الذهبية
ونرى فينا شبابا حافظا أغلى وصية

١٠ م٠ هـ٠

البحث عنها عبر مدن المربع

شعر : مبروك المناعي

مَتَى سَتَظْهَرِين ؟
أنَا وَاقِفٌ فِي مَحَطَّةِ الأجْيَالِ
أنْظُرُ فِي وُجُوهِ القَادِمِينْ
مِنْ مُدُنِ المَجْهُولْ ،
أتَفَرَّس وُجُوهَ العَائِدِينْ
أبْحَثُ عَنْكِ يَا قَمَرِيَّةَ الْجَبِينْ .
تَلْفَحُنِي رِيحُ الشَّمَالْ
وَتَجرَحُ وَجْهِي سَكَاكِينُ الصَّقِيعْ ،
وَإذَا قِطَارُ اللَّيْلِ قَدْ عَادَ مِنَ المَرْعَى ،
وَإذَا النَّاسُ قَطِيعْ
وَأنَا أبْحَثُ عَنْ شَاتِي وَسْطَ الْقَطِيعْ ...

تَخْرُجُ العينان مِنْ وَجْهِي
تَبْحَثَانِ .. تَتْعَبَانِ ... تَرْجِعَانِ ،
وَيَضِيعُ النَّاسُ فِي الزِّقَاقَاتِ
وَفِي اللَّيْلِ المُرِيعْ
وتضيعْ ...
كُلُّ آمَالِي ... تَضِيعْ .!

وتَنَامُ القَاطِرَاتُ الَّتِي أنْهَكَهَا سَيْرُ النَّهَارْ
وَعَذَابَاتُ الشِّتَاء ، وَهَزَاتُ السُّعَالْ ،
وَأظَلّ وَاقِفاً تَصْفَعُنِي رِيحُ الشَّمَالْ ..!

مَتَى سَتَظْهَرِينْ ؟
الرّيح تَعْصِف وَأشْجَار الرّصِيفِ مَزّقَهَا الحَنِينْ
وَأنَا أبْحَثُ عَنْكِ مُنْذُ آلافِ السِّنِينْ ،
أحْمِلُ فِي حَقَائِبِي لَوْنَ عَيْنَيْكِ ،
وَقَلْبِي ... وَيَمِينْ .
أطْرقُ الأبْوَابَ فِي الرّيحِ ، وَأنْتِ تَرْقُدِينْ
تَنْبَحُ فِي وَجْهِي نَوَاقِيسُ المُدُنِ الكُبْرَى
وَأنتِ تَرْقُدِينْ !
تُطَارِدُنِي كِلابُ اللّيْلِ ، كَاللّصِ ،
وَعِصِيُّ الحَرَسِ المُسْتَيْقِظِينْ..!

مَتَى سَتَظْهَرِين ؟
أخْجَلَنِي حُبُّكِ يَا زَيْتُونِيَّةَ العَيْنَيْنْ ،
وَأنَا أبْحَثُ فِي وَجْهِك عَنْ دُنْيَا خَفِيَّهْ ،
عَنْ سَمَاء يَطْلُعُ مِنْهَا نَهَارُ الأبَدِيَّهْ ،
عَنْ بِلادٍ يُمْطِرُ فِيهَا حَلِيبا
وَسُيُولا عَسَلِيَّهْ ...
عَنْ غَزَال شَارِد وسط البَرِيَّهْ
... آهِ كَلْبُ الصَّيْدِ ... آهِ البُنْدُقِيَّهْ .!

تَعِبْتُ ...
وَأنَا أبْحَثُ عَنْ وَجْهِكِ
فِي زَمَانٍ تَتَسَكَّعُ فِيهِ الفَضِيلَه ،
وَيُبَاعُ الحُسْنُ فِيهِ بِالمَزَادْ
وَيُبَاعُ القَلْبُ فِيهِ بِالْمَزَادْ
وَيُبَاعُ اللهُ فِيهِ بِالْمَزَادْ
فِي زَمَانٍ أنْكِرَتْ فِيهِ عَلامَاتُ المَعَادْ ..!
تَعِبْتُ ...
وَقَفْتُ فِي الرِّيحِ عَارِيَ الصَّدْرِ
أنْظُرُ لِلْقَمَرْ ...
تَنْقُرُ الغِرْبَانُ وَجْهِي ،
أنْتَظِرْ ...
مَتَى سَتَظْهَرِينْ ؟
وَاضْطَرَبَ القَمَرْ ،
وَصَاحَ فِي السَّحَرْ ..
« عِنْدَمَا تُحَلِّقُ الضِّفَادِعْ
... وَيُورِقُ الْحَجَرْ ..! »

٢٠٠٣

الى رجل ...

شعر : محمد الشابي

مَا أعذب
الأيَّامَ ... يا
حُبِّـي ،
لمَّا يكون العشْقُ .. فِي
قلبِـي ...
وَتَصِيرُ انتَ
قصيدة .. موصولةَ الأسواقِ ...
بين النَّاس ،
والرّبِ ..
ومشاعِرَى موْقوفةً ،
بِوجودكَ ... وخواطري
تَمْضِي إلى الشهيب ...
مَا أجملَ الحبَّ الذِي قد
لوّنَ الإحْساسَ ، بالاحْلامِ ..
والخصْب ...
هَذَا الَّذِي قد خصّني بغمامة
تبكِي وراءك .. ثمّ
بالسّحْب ...
هَذَا الَّذِي ما زَالَ يأتِي
فجأة ، فيراهُ كلّ النّاسِ ، في
هدبِي ..
وغدا إذا ما جاءني ...
فصْل الهَوى ، واخضرّتِ الأيّامُ
بالعشْبِ ..
ستكون أنْت ، على الجدائل
زهْرة ، ورَوائحا
تنثالُ فِي
ثوبِـي ...
فأنا حملتُك دائما .. فِي
خافقي ، وحَمَلْتُ وجْهَا دِفْؤهُ
يَسْبِي ..
مَازال قلبِي ضائعا فِي
مَقْعدٍ ... قَدْ كنتَ فيهِ
جالسا .. قربي ...
والأرض ، كانتْ يوْمَها
أحْلى صديقاتِي .. وكان الحظّ .. في
دربِـي ،
والكوْن شِعْرٌ كلُّهُ
وقصائدُ ... مكتوبة عنْ
صَدركَ الرّحْبِ ..

رسول ينتحر ..!

شعر : أبو وجدان الصادق شرف

**دخل السباح الماهر لانقاذ الغريق
فحسده على نعمة الغرق فغرق معه ..**

* * *

دخلت بيتي مع الليل بفستان جديد ..
ساقها تقرع سمعي بحذاء من حديد !
علّها من أختها الكبرى رسول ببريد ..
ورنت نحوي في صمت .. ترى ماذا تريد ؟!
عينها كالموجة الزرقاء في بحر جليد ..
ما لها قد أوصدت بابي بإحكام عنيد ؟
وارتمت فوق سريري مثل عصفور شريد ؟

* * *

.. انطقي .. هل من جديد .. خبريني يا صغيره ؟!
إنني أقرأ في عينيك أسرارا مثيره ...
هات ما عندك .. من اختك ، يا أخت الأميره !
... إن أخبار الهوى .. يا شاعري .. جد خطيره !
فلتصدق .. لم تعد أنت إلى اختي الكبيره !!!
أنت لي وحدي حبيب .! لا تقل إني غريره !
ولتقل ما شئت .. لكن أنا ما عدت صغيره .

* * *

هَل تَرَى فَرْخِيْ قَطَاةٍ شَيَّدَ فِي الصَّدْرِ وَكْـرًا !..
جَنَّحَ الفرخَانِ حَتَّى صِرْتُ اخْشَى أنْ يَفِـرَّ !..
وَقَعَا فِي حَاضِنِ النَّهْدَيْنِ .. لكنْ مَا اسْتَقَرَّا !
مُدَّ لِي كَفَّيْكَ لِلْفرخيـن حتَّى يَسْتَقِـرَّا ...
فَكَّكِ الازْرَارَ عَنِّـي .. وَارْمِهَا بَحْرا وَبَـرَّا ..
سَئِمَتْ نَفْسِي مِنَ الأقْفَـالِ .. صَدْرِي قد تَهَرَّى .
حَزَّهُ المَطَّاطُ حَتَّى لَذَّ لِي لَـوْ أَتَعَـرَّى .!

* * *

عَلَّمَتْنِي الحبَّ أختِي .. فَتَدَرَّبْتُ .. مَهَرْتُ ..
لَمْ يَعُدْ يُقْنِعُنِي حَمْلُ بَرِيدٍ .. حِينَ صِرْتُ !.
فَوْقَ أخْتِي .. مَا تَكَبَّرْتُ .. وَلكنِّي كَبُرْتُ
وَلِـذَا زُرْتُكَ .. هَلْ تَدْرِي اشتِيَاقِي حِين زُرْتُ ؟
بِكَ أشْعَرْتُ فُؤَادِي .. وَأَنَا الجُوعُ شَعَرْتُ .!
وَعَلَى أجْنِحَةِ الشَّـوْقِ إلَى حُضْنِكَ طِرْتُ ..
فَإذَا أنْتَ نَحَرْتَ الحُبَّ فِي عُمْقِي ... انْتَحَرْتُ !

* * *

كَيْفَ ... هَلْ أنْتَ رَسُولٌ آثِمٌ غَيرُ نَقِـي .؟
هَذِهِ نَارِي .. إذَنْ فَوْقَ سَرِيرِي احْتَرِقِي ..
فَسَرِيرِي بَحْرُ طَبْشٍ .. فَلْتَكُونِي زَوْرَقِي ..
شَعْرُكِ اللاهِثُ فِي كَفِّي تَلَوَّى كَالشَّقِـي !
حِينَ غَابَتْ مَوْجَتَا عَيْنَيْكِ فِي الثَّلْجِ النَّقِي ..
شَفَتَـاكِ انْشَقَّتَـا مثلَ انْشِقَـاقِ الفُسْتُـقِ

كَادَتَا انْ تَصْرَخَا بِي : سِرْ بِنَا لِلْغَرَقِ .!!

* * *

وانْتَهَتْ رِحْلَتُنَا الصّغْرَى .. وَلكنْ مَا انْتَهَيْتِ .!
بَلْ تَمَدّدتِ على شَاطِيءِ بَرْدِي .. وَالْتَوَيْتِ ...
طَوّقَتْ يُمْنَاكِ جيدِي .. وَعلى ظَهْرِي ارْتَمَيْتِ ..
وَإلى طَوْقِي تَسَلّلْتِ .. بِيُسْرَاكِ مَضَيْتِ ...
تَقْرُصِينَ الثّدْيَ قَرْصا نَاعِما كَهْربَ بَيْتِي !
فَكَوَى جِنْسِي تَيّارٌ جَدِيدٌ .. وَاكْتَوَيْتِ ..
حِينَمَا قُلْتُ لِقِنْدِيلِك : لَمْ تُخْلَقْ لِزَيْتِي !

حديث بوذا

بقلم : حمادى العبيدى

فرغ بوذا من صلاته وتسبيحه ثم جلس فتحلق به الاتباع ، وكانوا قد عزموا أن يستفتوه فى المرأة ٠

أحد الاتباع ــ ما تقول يا سيدنا فى المرأة ؟

بوذا ــ وماذا تريدنى ان أقول ؟ ان المرأة انسان وكفى ٠

فضحك القوم ، وقال قائلهم : ومن قال انها بقرة ، نعلم أنها انسان باستقلالها عن الرجل ، وانها نصف انسان بالقياس اليه ٠

بوذا ــ ان فكرتكم هذه عن المرأة فكرة لا تخضع الى المنطق . فهى انسان مرة ، ونصف انسان مرة أخرى ، فأين يا ترى يذهب النصف الآخر ويختفى أحيانا ثم يظهر ثانية ؟

أنندا ــ نحن لم نقسم المرأة نصفين ، ولكن نعنى أن مركزها الاجتماعى ، ودورها فى الحياة يشكل جانبا من المسؤولية بنسبة النصف ان صح التعبير نحن نعنى أن الرجل قد سخر لجانب من الحياة ، وسخرت المرأة للجانب الثانى تقوم بحاجيات المنزل ، وتنجب الابناء ، اناثا وذكورا ، وتهيىء للرجل ما يساعده على التفرغ لعمله ٠

بوذا ــ أنتم تعنون اذن ان تكون المرأة آلة لصنع أنصاف الرجال ، وأنصاف النساء ؟ ياله من منزلة منحتموها للمرأة أيها الرجال بدافع أنانيتكم٠ فأنتم احتكرتم كل شىء ونظرتم الى ما حولكم نظرة استغلال واستثمار ، فبخلتم على هذا الكائن الذى يسمونه ــ المرأة ــ فلم تمنحوه حتى اسمه كاملا ، وكبر عليكم ان تكون انسانا فجعلتموها نصف انسان ٠ انه آن لكم أن تنزعوا من رؤوسكم هذا الكبرياء الكاذب ، وهذا الصلف المسرف ٠ وتنصفوا المرأة فتمنحوها حق الحياة ، وحق الوجود ، فان لم تفعلوا فان المرأة لن تصبر طويلا على عنفكم بها ، واحتكاركم لها ، وستعصف بكم عصفا ، وتسطو عليكم كما سطوتم عليها ٠

أنندا ـ نحن لم نعنف بالمرأة ، ولكن طبيعتها الانسانية رسمت لها هـذا الدور الذى تحسبه أنت صلفا وأنانية من الرجل ٠

أتريد منا أن نقاسمها دورها الذى هيأته لها الطبيعة فنكون أمهات ينجبن الابناء ويقررن بالبيوت والمنازل ، ونرسل المرأة الى العمل فى الحقول والمزارع والغابات والى التجارة بالاسواق ؟

أحد الاتباع ـ ان المرأة فى الواقع هى التى استغلت الرجل واستثمـرته لحسابها الخاص ، فجعلت منه أداة لارضاء عاطفة الامومة ، واتخذتـه حاميا لضعفها وخادما مخلصا يقطف الثمار ثم يضعها فى الاطبـاق ويتقـدم بهـا اليها ٠ فالمرأة سيدة وأميرة ، لانها تأمر وتنهى وتوجه من مكانها ، لا تشقى ولا تعرف من العناء الا أن تمد يدها فتنعم بما يجمعه الرجل بالكد المضنى ، والعرق الغزير ، والتفكير الممض ، وان نصف الانسان حقا هو الرجـل ٠ فلو نظرت يا سيدنا الى الواقع كما هو لقلت معنا : ان الرجل هو نصـف المرأة أو أنه نصف فحسب ، أما المرأة فهى الانسان الكامل الذى لا ينقسم الى نصفين ٠

بـوذا ـ يبدو لى بعض الصواب فيما تقول ٠ والواقعية تقتضينا أن نقول ان لكل من الرجل والمرأة فى الحياة دورا ينبغى ألا يتجاوزه ٠ فالامر ليس استغلالا واستثمارا ، وانما القضية قضية مسؤولية متنوعة ، وان العلاقة بين الرجل والمرأة شبيهة بقطعة النقد التى لها وجهان ، ولكنها تظل قطعـة واحدة ولا يجوز نفاذها اذا محى أحد وجهيها ٠

أحد الاتباع ـ كثر اللغط والهراء حول حرية المرأة ، ومساواتها بالرجل ، ولست أدرى ماذا يريد الناس بهذا اللفظ الغامض الغائم ؟ انى أرى أن المرأة كائن عاطفى ، والعاطفة عندها متقبلة : هادئـة ، لينـة ، رضيـة أحيانـا ؛ وجـارفة ، عـاصفة أحيانـا ، ولكنهـا عمياء لا تعرف الخير أو الشـر ، الا معرفة نسبية ، فالمهم عند المرأة ارضاء هذه العاطفة وكفى ٠ وانـى لـم أر ـ فيما علمت ـ أن المرأة قامت بدور بطولى فى أى طور من أطوار حياتها ، وما سمعناه عن بعض النساء من هذه الادوار انما كان مصدره الذاتية الجـامحة للمرأة ٠ ويعلم الله كم أفسدت علينا المرأة بعض لحظات التاريخ حين أتيح لها شىء من المكانة والنفوذ ، فعطلت أعمالنا ، وأفسدت الامزجة والقلـوب وجعلت طرقنا الى الخير ملتوية ، أما علمنا جميعا أن المرأة غررت بالرجـل فأخرجته من الجنة وحرمته من الخلود ، وعرضت نسله للموت ؟ فاذا أتيح

لها أن تتصل بالحكم والسياسة تصرفت بهما كما تتصرف بمتاع البيت ، وبمالها من الثياب واداة الزينة واللهو ٠

بوذا ـ هو ذاك٠ولكن ما تتميز به شخصية المرأة هو أن عاطفتها اجتماعية شبيهة بذلك الهيام عند النحلة ، تجمع رحيق الورود والزهور فتنشىء منه عسلا مصفى ثم تموت ٠ لا يمكن أن ننكر روح الغيرية فى عملها اذا التزمت طبيعتها الانسانية ، ولكن المرأة اليوم لا تريد أن تصنع شهدا ولا عسلا ، وانما تريد أن تمتص الرحيق فقط ٠

أحد الاتباع ـ أتريد ان تقول : ان المرأة ضلت ، وتنكرت لطبيعتها ؟

بوذا ـ نعم ٠ ان حب الغير وروح التضحية فيها تحولا الى حب ذاتها ، فأخذت تسعى الى تدليل نفسها ، والتمرد على مسؤوليتها نحو المجتمع ، ولقد سمت ذلك ـ حرية ـ والغريب أن الرجل انخدع بما تقول : وتوهم أنه الحق ، ولكن سيتبين له الخطأ ، وسيعرف أن المرأة تخدعه كما خدعته من قبل ٠

انندا ـ متى سيتبين له هذا الخطأ ؟

بوذا ـ حين ينشأ الابناء كالمتشردين ، وحين تتفكك الاسرة ، فتبيت قائمة على الرباط المادى بدلا من ذلك الاريج العابق بالحنان والحب ، وبدلا من تلك الرفقة الهادئة ، والصحبة الخالصة ، التى كانت تنعم بها الاسرة وهى تسير فى دروب الحياة ٠

انندا ـ ها أننا اتفقنا ٠

بوذا ـ لم أخالف لكم رأيا من اول الحديث ، ولكنى كنت أظنكم من أولئك الأقوام الذين لا يفهمون مكانة المرأة هذا الفهم فيتصرفون بعاطفة الانانية كما تريد المرأة اليوم أن تتصرف ٠ ويريدون أن يمتلكوها كما يمتلكون الاشياء ، ويسخرونها كما يسخرون الحيوان والآلة ٠ أما ما دمتم تمنحون المرأة هذا الشأن ، وتقدرون أمومتها وحبها لكم ، فانى لا أخالف لكم هذا الرأى ٠ بل ان ما قلتم يعبر بصدق عما يجيش بنفسى ، وما أتمنى بكل شوق أن يكون ٠

انندا ـ انه لشرف عظيم للمرأة أن تمنح الحب ، وانه لشأن كبير شأنها حين تكون سيدة بيتها ، تدبر أمره ، وتقوم على شؤونه ، وطوبى للمجتمع الذى تتخلص فيه المرأة من الآلة فتكون انسانا ٠

أحد الاتباع ـ يبدو ان المرأة اليوم تريد أن تكون هى الرجل ٠ فاذا ما قبلنا أن تكون المرأة عاملة كاسبة ، تسعى سعى الرجل وتترك البيت هملا فتعمر الشوارع ، والمغازات والدكاكين ، وتساهم فى نشر التعطل بين الرجال ، تستهلك مواد الزينة ، وأفخر الثياب ، فلماذا لا نقلب بعضا من أوضاع المجتمع فنجعلها ملائمة لهذا الواقع الجديد الذى خلقه جموح المرأة ودلالها ؟

بوذا ـ ماذا تعنى من قلب الاوضاع ؟

أحد الاتباع ـ أن نسن فى تشريعاتنا قانونا يجعل المرأة التى تعمل وتكسب خارج البيت على قدم المساواة مع الرجل تماما ، فتسعى الى الرجل العاطل عن العمل لتتزوجه وتكفله ، وتقدم له عند زواجها به مهرا يرضيه ، ولها بعد ذلك أن تبقيه بالمنزل ، يرعىّ الابناء ويطبخ الطعام وينظف البيت ، ثم إن شاءت طلقته ، وإن شاءت احتفظت به ٠

فما دامت المرأة قد جارت لتسوى بالرجل ، فلماذا لا تقبل أن تتطور هذه المساواة فتشمل طبيعة الاوضاع الاجتماعية ؟ أم أن المرأة أنانية ، جامحة لا تريد أن تكون هذه المساواة إلا على حساب الرجل ؟ ولا تريد من الحرية إلا التبرج ، والعبث ، والخروج الى الشوارع والساحات ؟٠ فماذا سنجنى نحن الرجال من حرية المرأة بهذا المفهوم ؟

إننا نغنم وتغنم المرأة معنا حين تعرف المرأة رسالتها فى المجتمع البشرى ، وحين تدرك أن علاقتها بالرجل علاقة إنسانية فوق العواطف العاصفة ، والشهوات المستعرة التى تنتهى الى ألا شىء ، الى التخريب والتفكك ، وحين تكون المرأة سلعة معروضة ، فانها تمتهن كرامتها ، وما أظن أن المرأة يبلغ بها الحمق والسذاجة الى أن تختار الحرية الجوفاء التى تريدها ، بدلا من ذلك الدور الانسانى الذى لا كيان لها بدونه ٠

بوذا ـ الغريب أن المرأة تسمى نزقها ـ حرية ـ !

لقد ظلت تصرخ وتهرّج حتى ظننا أن هذه الحرية التى تطالب بها ـ مبدأ ـ ، وأن شرف المبدأ وجلاله فى أن يتحقق ، فلما افتكت ما سمته

ـ حرية ـ لم نره ، حرية ، وإنما رأيناه خلاعة مكشوفة ، وهروبا من كل التزام اجتماعى ، وسينشأ عن هذا الوضع مشكلة كبرى .

أننا ـ مشكلة ؟ أى مشكلة ؟

بوذا ـ إن العلاقة السرمدية التى أصطلحنا على تسميتها بالزواج ستصبح محل نظر ، وستظل المرأة تسرف فيما تسميه حقها فى الحرية والمساواة بالرجل ، وسيظل الرجل مخدوعا بما تدعيه لنفسها ، وستفقد المرأة سحرها وسيادتها على الرجل فينشأ عن ذلك مفهوم آخر للحرية ، حتى يصبح إباحية يطالب فيها الاثنان بنوع غريب من العلاقة يدمر الاسرة ، ويفكك الكيان الاجتماعى الذى عرفناه حتى اليوم ، إن جموح المرأة العاطفى لا حد له .

أننا ـ الواقع أننا انخدعنا ، وكنا نظن أن خروج المرأة من بيتها مفتاح تقدمنا ، ولكن المرأة هى التى شوهت هذا المفهوم ، وخيبت ذاك الامل .

بوذا ـ إن تقدمنا فى هذه الناحية من الحياة الاجتماعية يخضع الى مفهوم آخر هو مفهوم ـ المسؤولية ـ وبدلا من أن نفكر فيما انخدعنا به من مفاهيم زائفة للحرية ، ألا يجدر بنا أن نتدبر مفهوم المسؤولية هذه ؟

إن طبيعة الرباط الذى يربط الرجل بالمرأة هو الذى يحدد هذا المفهوم ، وإن المرأة بقبولها الحياة مع الرجل ، وبناء كيان أسرى معه ، يعنى ذلك أنها التزمت . نعم التزمت . وما علينا إلا أن نضع هذا الالتزام فى السبيل التى ينبغى أن يوضع فيها ، هى أن نعد المرأة لتقوم بأعبائها فى البيت ، زوجة وأما لأطفال .

الاتباع ـ وكيف يكون هذا الاعداد ؟

بوذا ـ أن نعلم المرأة ، نعم نعلم المرأة !

أننا ـ ولكن ماذا نعلم المرأة ؟ إن التعليم سيعيدنا الى ما تريد أنت أيها المعلم أن نتجنبه .

بوذا ـ لو كان لى من الامر شىء لخططت للمرأة تعليما يهيؤها لما نريد أن تكون . ولأنشأت للبنات مدارس خاصة ، يتعلمن فيها ما يكون لنا ولهن عونا على الحياة والتطور الحق . نعلم المرأة علوم النفس والتربية، ونعلمها شؤون

البيت التى أصبحت خلوا منها ، ان لم تكن تزدريها ، ثم نعطيها علما صحيحا عن الجنس ، ونعصمها آخر الامر بتراث دينى نير ، بعيد عن الوهم والخرافة والتقليد السطحى ، وانما هو دين يمدها بقوة النفس ، وصفاء الروح ولا بأس أن تتعلم بعض المهارات فى الفنون ٠

ان حياة البيت كحياة أمة ، تدعو الى الحكمة والوعى الكبير وان المرأة التى تسوس هذه الدولة الصغيرة ، لا ينبغى أن تسوسها بالجهل ، والوهم ، والضعف او الذل ، وانما ينبغى أن تكون على حظ عظيم من المعرفة ، والتواضع والقوة معا ، وانه لجهاد كبير ان تحب المرأة بيتها ، وتصنع فيه البهجة وجمال الحياة ، وتخرج للناس كائنات انسانية لا تعانى القهر ، ولا تحس بالطغيان ولا تثقلها العقد ٠ ولست أدرى ما ستكون عليه الاجيال القادمة وقد نشأت فى أحضان أمهات مغرورات ، خدعتهن الشعارات الجوفاء ، فجرين وراء كثير من الزيف والخداع ، فهن تافهات لا يقدرن على شىء قيم ولا يبشرن بحياة تصفو من الكدر والعناء

الاتباع ــ بل اننا اصبحنا نشك فى سلامة عقولهن ، وأذواقهن ، وتحجر عواطفهن ، ولسنا ندرى هل هذه المخلوقات الغريبة من النساء مازلن يملكن القدرة على النهوض برسالة انسانية تقوم على التربية ورعاية الاسرة ؟

بوذا ــ مهما يكن من شىء ، فلا ينبغى ان يمزقنا التشاؤم ، والخير كل الخير أن نأمل ، وننظر الى الامور على انها عابرة ، وعلى ان ما يصيب الحياة من التوتر ، والاعراض المرضية ان هو الا بشير بالصحة والسلام ، فالحياة الانسانية عرفت كثيرا من العواصف الجائحة وعرفت قليلا من الهدوء والسلام ولكن ذلك لم يدفع الى اليأس من الخير ، والرجاء فى النور من وراء الظلمة ، والانسان لا مناص له من أن يهدم اليوم ما بناه بالامس ، ليبنى من جديد ، فقد ركب هذا الكائن العجيب من مزاج قلق متحول لا يرضى عن شىء ٠

ح٠ ع٠

حينا والوحل والعجوز التي تصيح

قصة بقلم : محمد بـاردي

« لا تطرق الباب كل هذا الطرق انني دائما هنا »

مالك حداد

①

قررت أن أعيش فى حينا رغم كل شىء ، رغم الوحل الذى يشد قدمى الى الارض ورغم العجوز التى تخرج رأسها من خلال النافذة الصغيرة فى شارعنـا لتصرخ فى أحفادها ٠٠ !

أحببت حينا وأحببت الوحل وأحببت العجوز التى تصرخ ، لان القوال فى حينا كان يقول : كان حينا يحب الغناء وكان اجدادنا يغنون وكان البحر الازرق أملا فى عيون الاطفال الصغار وكنا نحب ونعشق ونسهر تحت أشعـة القمـر ونأكل من عرق جبيننا ٠

وكان الاطفال فى حينا يحيطون بالقوال كل مساء تحت الحائط الهرم فى اتجاه البحر الازرق وكان البحر أزرق وكان لحينا قصة وكنا نأكل ونشـرب وكنا نغنـى

قل لنا يا قوال عن حينا وعن الغناء فى حينا وعن جلسات الشاى فى الساحة الفسيحة تحت اشعة القمر ٠ حدثنا عن الحب والخير فى حينـا وعن أجدادنـا الذين يزرعون ويحرثون ويعزفون الرباب ! أحببنا القمر يا أولاد لكن الزمن كان كلبا ، كان الزمن كلبا يقلق المارة ويختطف الخبز والقمـر من أيـدى الاطفـال الصغار ٠ كان الزمن كلبا ٠

②

كان الزمن كلبا يا أولاد لان رجال حينا كانوا يجتمعون فى دكان الحـاج ابراهيم لكى يتدبروا امورهم لكن الاطفال الصغار كانوا يقولون سنبكـى حتى تروى الارض بدموعنا فتعشوشب وتطبخ لنا أمهاتنا الكسكسى ٠

دموع الاطفال الصغار دموع صبيانية كالمطر فى الصيف لا تنفع أرضا عاشت على العطش ، هكذا يقول الشيخ ابراهيم لانه لا يعلم ان الاطفال الصغار يعشقون القمر الازرق دموعهم كتربة سيدى حسن من لثمتها داعية حبلت فى يومها ٠

وكان الزمن كلبا لان البركة على شفاه الشيخ ابراهيم ٠

ـ يا جماعة ، لقد خاطبت الحكومة فى أمركم

ـ خير ان شاء الله

وكان الزمن كلبا حتى ان اطفال حينا كانوا يقولون : لا يتكلم الشيخ ابراهيم الا لكى يقول عبثا وسنرويك يا أرض لان الشيخ تعود ان ينهرنا كلما ملأنا ساحة الحى ٠ « بجنونياتنا » ومعابثاتنا ٠

ـ تعلمون انى صديق الحكومة وأمثل الحكومة واللعنة على من لا يعترف أننى أمثل الحكومة !

ايه يا قوال !

كانت حكومتنا تأبدا يركب جوادا وترفع له الاكف ويضرب بالسياط ويصافحه كبار اليهود كلما شق الحارة ٠

ـ الفضل لكم وللحكومة يا شيخ ٠

لقد قررت الحكومة ان تمنح أهل حينا قناطير من الحبوب على ان يرجعوها فى حول مضاعفة ٠ قال الاطفال : سنأكل الخبز وسنملا ساحة الحى جنونا ونسد على الشيخ ابراهيم طريقه عند العصر الى المسجد ، وقالت نساء حينا سنجهز لازواجنا كسكسيا يأكلونه عندما تتصبب جباههم عرقا ٠ وسنغسل لهم ايديهم بعد الاكل ونطرز على مخداتنا ورودا حمراء

ـ العام عام زمة لن تخصب الارض ، سنذهب بهذه الحبوب الى « الماكينة » ولله ما يشاء

ـ لى معكم نصيب والحكومة أنا ٠

صدقت يا قوال كان الزمن كلبا يقلق المارة ويخطف الخبز والقمر من أيدى الاطفال الصغار ٠

③

ايه ياقوال ماذا بعد عن حينا وماذا عن الشيخ ابراهيم وماذا عن الاطفال فى حينا ؟ تعلم أطفال حينا ان يملؤوا ساحة الحى منذ الصباح ويتظاهروا امام مكتب الشيخ ابراهيم الذى يظل ينتظر أعوان الحكومة وكان الشيخ ابراهيم يصيح فى وجوههم : يا أبناء الكلب أكلتم قناطير الحبوب وعريتم رؤوسنا ورأس الحكومة ، عودوا الى آبائكم ، اللعنة عليكم وعلى آبائكم ٠٠

الحكومة ٠٠ حكومتنا قايد يركب الجواد العربى وتنتحر الكلمات العربية على شفتيه وتنام شقراوات باريس على مخداته ، وحينا فلاحون يبحثون عن الامل الازرق وأطفال صغار يرفعون رؤوسهم امام القايد عندما يمر ويرمون الصبايحية بالحجارة ويدخنون اعقاب السقاير امام الشيخ ابراهيم ٠

ــ أين قناطير الحبوب ؟
ــ لقد زرعناها
ــ وأين الزرع ؟
ــ لقد انبت شوكا ٠
ــ ستحصدون الشوك ، وستدوسون الشوك بأرجلكم العارية ٠

إيه يا شيخ ابراهيم ، إيه يا أعوان الحكومة ، رجال حينا يدوسون الشوك ورجال حينا يحصدون الشوك !

كان حينا يعشق القمر ٠

قال القوال : قال اطفال حينا ، لن نحصد الشوك ، لن يحصد آباؤنا الشوك سندخن السقاير امام اعوان الحكومة وسنرمى الصبايحية بالحجارة وسنلعن الحكومة ٠٠ وبكت النسوة ، ! لا ، نساء حينا لا يبكين ، نساء حينا يطبخن الكسكسى ويوقدن النار وينجبن الاطفال ويعشقن الامل الازرق ٠

ماذا يارجال ، ماذا ستصنعون يا رجال حينا ، قلتم الارض صلبة ، قال الامام ، سينزل المطر ولم ينزل المطر فأكلتم قناطير حبوب الحكومة ونبت الشوك وكسا الارض التى أدمت اقدام الاطفال وهم يبحثون عبر الشوك عن قمر ازرق ، ايه يا رجال حينا ستدمى اقدامكم ويموت القمر الازرق الذى يبحث عنه اطفالنا الصغار فى كل مساء ٠

لن يحصد رجال حينا الشوك لان الارض علمتهم الحفر فى الاغوار والبحث عن قمر أزرق يهدونه أطفالهم عندما يجن الليل .

ولن يدوس رجال حينا الشوك لان النساء فى حينا لا يبكيـن والاطفـال فى حينا سيصفرون عندما يمر الصبايحية يقودهم الشيخ ابراهيم الى مسالك الحى وممراته الموحلة .

أصدقنى يا قوال هل كان رجال حينا رجالا .. ؟
لا تبك يا قوال فأطفال حينا لا يريدون أن يبكى القـوال ، أطفـال حينـا لا يريدون ان يكذب القوال لا تسكت يا قوال ، قل نساء حينا أذعن للبكاء وأطفال حينا أزاحوا بقايا سقاير من شفاههم قل : رجال حينا قالوا البركة فيـك يـا شيخ ابراهيم والبركة فيك يا حكومة ..

لقد حصد رجال حينا الشوك وكان الصبايحية بأحذيتهم الباريسية يحملون السياط وكانت ايدى رجال حينا دماء تنزل على خدود سمراواتنا وكان الشيخ ابراهيم يعربد ويلعن أفواه صغارنا التى عرت رأس الحكومة .

والحكـومـة .. الحكومة .. !
كان الزمن كلبا .
قال الشيخ ابراهيم انا دائما حكومة ، فى كل فصل حكومـة لان الحكومـة علمتنى ان ارسل الصبايحية وراء الاطفال الصغار الذين يقفون فى ساحة الحى يدخنون السقاير ويصفرون حتى يتعلموا التصفيق عندما يمر القايد .

وتعلم الشيخ ابراهيم ايضا ان يشتم الصبايحية فى حالة يأسه وهو يقول : والله هؤلاء الاطفال عفاريت حصد اباؤهم الشوك وداسوه بارجلهم ومازالوا لا يعتقدون اننى أمثل الحكومة .

إيه يا شيخ ابراهيم وإيه يا حكومة ! وهل يموت القمر الازرق فـى عيـون أطفال حينا وهل يسكت القوال !

④

رجال حينا يريدون اسكات القوال والقوال فى حينا لا يريد ان يسكت لانه قمر أزرق فى عيون الاطفال ، لن يسكت القوال ولن يموت القوال وحرام على حينا وأهله أن يموت القوال .

م. ب.
قابس فى 17 – 3 – 975.

مطالعات

1 ـ «عودة الوعي» (*)

أو مسؤولية المفكر امام التاريخ والمعاصرين

تقديم : عبد العزيز الهاني

« هذه السطور ليست تاريخا ، إنما هي مشاهد ومشاعر استرجعت من الذاكرة ولا تستند الى أى مصدر آخر للفترة ما بين التاريخين 23 يوليو 1952 و 23 يوليو 1972 » (1) .

بهذه العبارة يستهل توفيق الحكيم « عودة الوعي » الذى أثار ضجة فى الأوساط الفكرية والثقافية والسياسية لأهمية الموضوع الذى عالجه ولخطورة النتائج التى انتهى اليها فاختلفت الردود عليه عمقا وسطحية طولا وقصرا موضوعية وتحيزا ـ ويذكرنا هذا الأثر ـ على صغر حجمه المادى ـ فى نتائجه وأبعاده وفى قلقلته لبعض القيم التى تواضع عليها القوم فارتاحوا إليها ، بما أحدثه فى مطلع هذا القرن فقيد الأدب المرحوم طه حسين بنظريته « فى الشعر الجاهلى » وعلى عبد الرازق بكتابه « الاسلام وأصول الحكم » .

والطاهر الحداد بكتابه « امرأتنا فى الشريعة والمجتمع » وأبو القاسم الشابى ببيانه الأدبى « الخيال الشعرى عند العرب » .. إلا أن هذا الأثر يفوقها جرأة وشجاعة فى تعيين موضع الداء وفى اتصاله بالواقع المصرى السياسى والعسكرى والاجتماعى والاقتصادى وفى إدانته لنظام أدى الى إفلاس مصر على الصعيدين : العسكرى والاقتصادى ، ودمر وجودها واغتصب

(*) « عودة الوعى » كتاب لتوفيق الحكيم ـ ط دار الشروق بيروت ـ ديسمبر 1974 .

(1) انظر ص 9 .

أرضها وأسهم ـ أيما إسهام ـ فى تعاسة المصريين وبؤسهم نتيجة سياسة فاشلة وديكتاتورية معادية للفكر الحر والنقد النزيه ٠

على أن الحكيم لا ينقد لحساب الماضى وإنما ينقد لحساب المستقبل ، وما « عودة الوعى » إلا جواب عن مسألة : ماذا فعلت الثورة بالمصريين وماذا فعلت لهم ، « أو على الاصح مطالبة بفحص عهد بعد أن صار جزءا من التاريخ » فكان لا بد لعودة الوعى من أن يكتب فى يوم من الأيام وهو لن يكتب قبل أن يفتح ملف الحقيقة »

إن معنى عودة الوعى حسب الحكيم هو « استرداد مصر حريتها للحكم بنفسها على الأشياء » (2)

ولعلك تتساءل عن الدواعى التى جعلت توفيق الحكيم فى خريف العمر يعمد الى مثل هذا الفعل : هل هى إرادة التجنى على الرئيس المصرى الراحل جمال عبد الناصر ؟ ولماذا اختار فحص عهده بعد زواله ؟ وما هى الخصائص الفنية للصياغة ؟ وما هى القضية العامة التى يعرضها بوضوح هذا الاثر ؟

1 ـ تقديم الكتاب

إن « عودة الوعى » إدانة لنظام سياسى وعهد ثورة وزعيم أمة كان العامل الفعال فى هزائم مصر المتكررة والتى توجتها هزيمة حزيران 1967 ـ نعم يطالعك فى الكتاب اتهام عبد الناصر بتدمير مصر واستلاب حرية المفكرين ووعى الشعب المصرى فغمرهم « فى سحر أو حلم لا يدرون كيف غمرهم فيه » وخادعهم ما طالب به الخداع وخدرهم فهم لا يعون ـ

أما الأسباب التى جعلت عبد الناصر ـ حسب الحكيم ـ يدمر مصر تدميرا حضاريا ـ عن حسن نية ـ فهى متنوعة تعود بعضها الى خصائص الرجل الأخلاقية والبعض الآخر الى جهله بطبائع العمران وبميدان السياسة مما جعل الثورة لا تقوم على أساس مناقشة الأشياء ٠

---

(2) انظر ص 90 ـ 91

فعلى رأس الخصائص النفسية للرجل نجد طبيعة عبد الناصر التى تقوم على الانفعال ورد الفعل وهى طبيعة - فى نظر الحكيم - الى طبائع الكتاب الفنانيين الحالمين العاطفيين أقرب منها الى طبائع الساسة والقادة ، فكان يعتمد « التهويش بالحرب » لأنه فى الواقع « رجل سلام على الرغم من كلامه العنيف » ويدعم ذلك ما قام به أثناء حرب 1967 حينما « نشرت كل الجيوش المصرية فى سيناء بشكل استعراضى هائل »

والخاصية الثانية تأثره بفكرة الزعامة على العالم العربى ، التى استحوذت على عبد الناصر وجعلته « قوة مدمرة لنفسه ولمصر وللعرب » (3)

والخاصية الثالثة التى امتاز بها عصر الثورة تقييدها للتفكير الحر والنقد النزيه وتعذيب كل من تحدثه نفسه بالنقد والتقييم فألغى حرية الفكر وطمس نور العقل ، « وهكذا الفاشستية والناصرية والهتليرية كلها تقوم على أساس واحد هو إلغاء العقول والارادات الأخرى ما عدا عقل وإرادة الزعيم (4)

فكانت الديكتاتورية إطار عمل الثورة جعلها تدوس أبسط القيم الاخلاقية والذوقية كتعيين ضابط « صغير السن والتعليم » رئيسا لعلماء البلد ومفكريه . وتنظيم التصفيق والهتاف طبق شعارات تطبع فتوزع على الناس أوراقا فاذا الشعبية المزيفة والهتاف المنافق الكاذب ويؤكد الحكيم على زيف شعبية عبد الناصر متألما من ذلك إذ أن عبد الناصر كان له بمثابة الأمل الذى صنعه الخيال « وصورة للزعيم الذى كان انتظره من ثلاثين عام » (5) -

يقول الحكيم (6) « كنت أظن الشعبية تنبع فقط من القلوب أو حتى من صور الأمانى والوعود والأوهام والأكاذيب .. ولكنى ما كنت أظن حتى تلك اللحظة أنها أيضا يمكن أن تصنع وتؤلف تأليفا وتوزع لها أوراق هتاف كأنها نوتة موسيقية للغناء »

---

(3) انظر ص 73

(4) ص 73

(5) انظر ص 51

(6) نفس الصفحة

والى جانب هذه الخصائص النفسية لعبد الناصر التى أسهمت فى الهزيمة يضيف الحكيم تدخله فى شؤون اليمن ، واتخاذه قرار الانسحاب هذا القرار الذى يصفه الحكيم بأنه (7) « قرار أعوج من مسؤول فقد أعصابه ويستحق المحاكمة » ٠

والحكيم إذ يدين عبد الناصر ويضع على كاهله كمسؤول أول على الثورة المصرية المباركة ــ نتائج تلك الفترة فهو لا يخفى محبته له « وكيف لا يحب رجلا يحبه ويقف بجانبه فى كل موقف دون أن يراه أو يوجه إليه كلاما أو شكرا ، (8) بل يطرد وزيرا من أجله ؟ ولهذا يخفف عليه التهمة ويلقيها على كواهل الدوائر المسؤولة والمفكرين والشعب وأجهزة الاعلام ويتهم نفسه أيضا قائلا (9) فى لوعة « إنى أرجو أن يبرىء التاريخ عبد الناصر لأنى أحبه بقلبى ولكنى أرجو من التاريخ **أن لا يبرىء شخصا مثلى يحسب فى المفكرين** ، وقد أعمته العاطفة المحبة للثورة ففقد الوعى بما يحدث حوله »

ويمعن الحكيم فى اتهام نفسه إمعانا يكاد يكون مزوشيا
فاذا « إدانته الحقيقية هى فقدان الوعى الكامل بالوضع وأنا فى الشيخوخة وبعقل يعيش بالتفكير ٠ » (١٥)

ولا يعز على من أدان نفسه إدانة الآخرين ، لذلك اتهم الحكيم بالصمت الرهيب من يعدون أنفسهم كتابا ومفكرين ذوى رسالة تتمثل فى إيقاظ الغفل من الأنام وتوعية الضمير وإحياء القيم

ذلك أن « الصوت الفردى قليل الجدوى مهما تكن وسيلته وشجاعته ٠ القضية هى فى غياب الصوت الجماعى الممثل به الهيآت السياسية والقضائية والعلمية والجامعية والثقافية ٠ أين شجاعتها » (١١)

فأين كان هؤلاء المفكرون طوال تلك الفترة التى سادت فيها الديكتاتورية وأهدرت الديمقراطية وديست حرية الرأى ويقظة الضمير ؟ « هل سمع صوت

---

(7) ص 75
(8) ص 42
(9) ص 64
(١٥) ص 56
(١١) ص 65

واحد على صفحات جريدة أو كتاب أو مجلس نيابى أو اجتماع هام جـرؤ أن يبدىء رأيا يختلف عن رأى جمال عبد الناصر ؟ » (12) ٠

فلا غرابة ـ والحالة تلك ـ أن تفقد مصر وعيهـا وأن يظـل الشعـب فى مؤتمراته واجتماعاته « مجرد كتل بشرية لا عقل لها ولا تفكير يميزها ولا رأى مستقل يصدر عنها وإنما هى أذرع تلوح وأياد تصفق وأفواه تهتف ٠٠ فقد أصبحت الحناجر هى العقول » (13) ولعله بهذا يضيف الشعب الى قائمـة المورطين فى قضية الهزيمة ٠

ولسائل أن يتساءل : لماذا اختار توفيق الحكيم انتقاد الثورة بعد رحيـل زعيمها ؟ هل خشى غضب السلطة وهو الذى كتب قبل الثورة « يوميات نائب فى الأرياف » وبعدها « السلطان الحائر » وبنك القلق ؟

إن الحكيم نفسه يجيب عن هذا السؤال قائلا : إنه لم يدر بخلده أن يكتب « عودة الوعى » لأن موقفه من الثورة منذ البداية كان الحب لها والأمل فيها ، والتسامح معها كما ذكر ٠٠ الى أن صدمته هزيمة 1967 وتكشفت له خطورة مساوئها » (14)

ومهما يكن من أمر صدق الكاتب أو كذبه فى الاتهامات التى وجهها الى عبد الناصر ونظامه والتى تستدعى من قبل المؤرخين فحصا دقيقا موضوعيا لكل أطوار القضية ، أو من قبل الناصريين (15) الذين هم أولى بذلك من غيرهم ، فان ما يهمنا فى هذا المجال معرفة خصائص الصياغة الفنية لهـذا الأثـر ثم استجلاء القضية الجوهرية التى يطرحها على المثقف العربـى المعـاصر : ألا وهى مسؤولية المفكر فى العصر الحاضر إزاء هموم قومه ومشاغل معاصريه ٠

---

(12) ص 48

(13) ص 43

(14) انظر ص 88

(15) وقد فعلوا نذكر منهم مقال محمد حسنين هيكل وكتاب الوعى المفقـود لمحمد عودة (ط القاهرة) ٠

2 ـ منزلة « عودة الوعى » فى أدب الحكيم وفى الأدب العربى المعاصر

أ ـ على صعيد الصياغة

لو قرأت الكتاب « قراءة أدبية » لهالتك روعة الصيغة الفنية التى حاك فيها الحكيم هذا الأثر ، وهذه الصيغة تنبىء بمرحلة جديدة من مراحل التجربة الفنية والرؤية الفكرية التى تضاف الى أطوار الرجل الفكرية ٠

فلا هو من قبيل الرواية الاجتماعية ، ولا من قبيل المسرح الاجتماعى أو الذهنى ولا يتصل مباشرة بأدب الترجمة الذاتية التى بلغت كمالها فى كتاب الأيام بأجزائه الثلاثة للمرحوم طه حسين ـ وانما صيغ هذا الأثر فى أسلوب أخذ من كل هذه الألوان الفكرية بطرف: هو أسلوب قصصى ساخر يتصل بحكم مضمونه بالنثر العربى السياسى المعاصر الذى سيظل ترجمانا عن أطوار نكسة جوان 1967 فى صفحاته الدامية التى تصور هزيمة عظيمة عايشها أحد المفكرين الكبار ٠

وهذا الأثر ـ على الرغم من لغته البسيطة البعيدة عن تشدق الأدعياء وتقعر الحمقى ـ يمثل أحسن تمثيل طبع الحكيم المرح الساخر من تاريخه المعاصر وقادته فى موضع حرج لا يسمح بالهزل والسخرية والدعابة ؛ إنها ولا شك ، سخرية المفكر المتبرم بوضعه وبمنزلة معاصريه نجد صداها فى وصفه مثلا للاستعدادات التى وقعت لحرب 1967 اذ يقول (16) : اذا راجعنا ظروف حرب 1967 ونشر جيوشنا كلها فى سيناء بشكل استعراضى هائل وتكديسنا هناك لكل **دباباتنا الجديدة والقديمة** ، وكل جيوشنا المدربين وغير المدربين ٠٠ « أو فى سرده لخلاف وقع بين صديقين (17) له أحدهما صاحب جريدة « الجهاد » الوفدية وبين أحد أقطاب حزب الأحرار الدستوريين المعارض للوفد انتقلا من مرحلة اللقاء بالقبلات والأحضان وتبادل أرق العبارات بالود والترحاب ، الى التراشق بالسب والشتم بل الى تبادل الضرب واللكم حيث لم يجد الحكيم بدا من التدخل ليحول بينهما « فأمسك بسترة توفيق ذياب الوفدى ليجذبه الى الخلف **فانزلقت قدمه ووقع على الأرض ووقعت معه ،**

---

(16) انظر ص 58

(17) انظر تفاصيل القضية ص 18

ثم إنك أثناء قراءة ـ عودة الوعى ـ لا تعدم حوارا بين الحيوانات تقوم مقام البشر وتعرب بالنيابة عما يضطرم فى نفوس بنى آدم من مشاغل واهتمامات : فاذا البهائم تتحرك داخل إطارى زمان ومكان ناطقة بالحكمة والموعظة ، وإذا « الأسدان الكبيران .. هبا هبة واحدة وزأرا الزئير الذى أخاف الضبع والذئب والثعلب الصغير فهربت جميعا تاركة الفريسة فى الأرض .. واذا الهزيمة تهتف انتصرنا » (18)

أما الأدوات الفنية التى يعتمدها المؤلف فهى مختلفة وتتصل على مستوى المضمون بطريقة التعليل والحجاج كالحجة التى طالب بمقتضاها بالغاء الألقاب « وخلع الطرابيش » رمز التبعية العثمانية لأن الطربوش ـ فى نظر الحكيم ـ لا يوفر دفئا فى شتاء ولا يقى من الشمس فى الصيف »

كما تتصل بأحداث خاصة بحياته المهنية أثناء حملة التطهير التى لم يسلم فيها أحد من الخدش حتى المؤلف نفسه الذى يقول (19) « لم يشعر الا وشكوى قدمت ضدى من موظف محب للشغب »

وقد امتازت حياة الحكيم المهنية ببعض المفاجآت المثيرة يصف احداها بقوله (20) « وجدت فى حجرتى ما يشبه الكنبة المغطاة بكساء من الجوخ ـ الأخضر . أردت الجلوس فمنعنى السكرتير **وأزاح الغطاء فاذا هو مصحف كبير** » .

أما على المستوى اللغوى فقد أثرى الحكيم رصيد أثره ببعض التراكيب العامية التى تفوح برائحة الواقع وتعكس مرح الحكيم فى دون تفاخر مع القواعد اللغوية : ومن ذلك ما يصف به حكام ما قبل الثورة بأنهم « لا ينتقلون خطوة الا بعد طلوع الروح » (21)

وفى إطار الهزل والسخرية تساهم الصورة الفنية بدورها : ويتمثل ذلك فى الصورة الموهومة التى كان عليها الجيش المصرى أثناء الاستعراضات فاذا

---

(18) انظر ص 61
(19) ص 30
(20) ص 31
(21) انظر ص 42

أنت أمام « جنود تهبط من الأعالى وتقفز فوق الجدران وتمزق وتأكل الثعابين » (22)

وتقابل هذه الصور المرحة التى تدخل عليك أثناء المطالعة شيئا من الامتاع والمداعبة صور دامية حبلى بمعانى البؤس والتعاسة مثل صورة الشعب المصرى أثناء مغامرة اليمن لما كان « أهل مصر من الجياع والمحرومين لا يعرفون أن طعامهم هذا الذى يتمنونه ملقى للحشرات على تراب اليمن السعيد » (23)

وصورته بعد الهزيمة وهى تتقاطر ألما وحسرة توحى بما فى نفس الحكيم من لوعة وتفجع واستفظاع وتوجع .. فيسكب المؤلف إحساسه الحاد بالضعف والانكسار فى العبارة التالية (24) « لكن قرانا المصرية بقيت على حالها التعيس وفلاحنا المسكين بقى على جهله ومرضه وفقره وراحت آلاف الملايين التى جاءت من عرق مصر لتذهب فى الوحل . وفوقها هزيمة منكرة »

بهذا الأسلوب يندرج عودة الوعى عن جدارة فى أرقى أنواع النثر الفنى العربى المعاصر ويتجاوز مضمونا مؤلفات الحكيم المعروفة لجرأته « وعضه » بصفة مباشرة الواقع السياسى والاجتماعى والفكرى لمحيط المؤلف .

ب ـ منزلة الكتاب فى الأدب العربى المعاصر

على أن ما يمنح الكتاب والكاتب منزلة رفيعة على صعيد الأدب العربى المعاصر هو جدية القضية التى يطرحها : وهى مسؤولية الكاتب أمام التاريخ والمعاصرين

فقد أعلن الحكيم فى جرأة نادرة أن الكاتب ـ فى أى مجتمع من المجتمعات ـ مطالب بكشف الحقيقة وبتوعية معاصريه فكريا وسياسيا لما يتميز به عن غيره من احساس عميق ومحبة للخير والعدالة ، وبذلك يصبح الكاتب متحملا مسؤولية ثقيلة فى مصير الجماعة .

---

(22) راجع ص 68
(23) راجع ص 62
(24) نفس الصفحة

نعم يعلن الحكيم هذه الخواطر فى وقت صارت فيه البلاد العربية أكثر حاجة من أى وقت مضى الى حرية التقييم والنقد فيعيد بذلك الى الكاتب ، مفكرا كان أو أديبا ، منزلة القيادة الروحية التى تستهدف تحسين وضع الانسان ماديا ومعنويا : وهذا ما شعر به بعض التونسيين منذ سنوات اذ لو عدنا الى مجلة الفكر فى أواخر الخمسينات (25) لوجدنا الأستاذ مزالى يعالج بعمق هذه المسألة فى مقال عنوانه : مسؤولية الكاتب اذ يقول « إن الكاتب مسؤول عما يكتبه وعما يسكت عنه لانه فرد من جماعة ، فى حدودها القومية الضيقة أو فى حدودها الانسانية الشاسعة ٠٠ »

ويعترف الأستاذ بأن منزلة الأديب شاقة لأنه « قدر عليه أوله – أن يتمرد على الموجود ويصدم الواقع ويثير المعاصرين ويكشف ويخلق ويبدع ولكنها منزلة مشرفة مقدسة اذ لا يمكنه أن يكون تابعا أو منفذا ٠٠ »

كما يعلن الأستاذ القليبى (26) أن من خصائص **الأدب الكبير** « أن يساهم فى ايقاظ ضمائر الافراد وتجديد نفسية الجماعات بما ينشئه من نواميس جمالية وقيم أخلاقية تتسع رقعتها شيئا فشيئا حتى تكيف ذهنية الجيل وسلوكه وتصبح عنصرا من عناصر النمط الثقافى الذى إليه ينتسب » ٠

ألم تتوفر فى كتاب « عودة الوعى » هذه الخصائص فينتسب الى الأدب الكبير ؟

ع٠ هـ٠

---

(25) طالع الفكر السنة 4 ص 202 : على هامش قضية بسترناك

(26) انظر مجلة الفكر : عدد خاص بالشابى السنة II عدد 7 أفريل 66

2 ـ عن الدموع والفرح الاتى

للشاعرة الفلسطينية : مى صايغ

عرض : حياة ابن الشيخ

مى صايغ شاعرة فلسطينية من غزة تألق نجمها إبان انطلاق شرارة الشعر النضالى مع رصاصات فتح فى أوائل سنة 1965 واستعر لهيبها عندما انزاحت الأغشية مع مطلع جوان 1967 . وقد رافقت مى موكب الثورة الفلسطينية المسلحة منذ ادمجت نفسها فى صف مناصريها لتدخل معهم ساحات الوغى آخذة على عاتقها أن تحارب بسلاح الكلمة الصادقة الحقة ذاك السلاح الفتاك الذى لا يقل حدة عن أقوى الأسلحة المدمرة .

ومع مرارة الألم والاستبداد الاستعمارى إرتفع صوتها مترنما بقصائد مشبوبة عاطفة وطنية خالصة لتطالب بحق الشعب الفلسطينى فى الحياة والحرية ، ولتصحى العروبة وتوقظ ضمير العالم من سباته تذكره بدماء الشهداء الذين يسقطون كل يوم فى ميدان الشرف ، وصراخ الاطفال تحت الخيام وهم يتضوورون جوعا وعطشا :

تعالوا نحاسبكم أيها الميتون
أستفيقوا
تعالوا نخاطبكم أيها الميتون
أستفيقوا
(ونملك حق الكلام)
لماذا ...
ونعرف أن الذى
لا ...؟
ولكن فى قبضتى ليس غير الهواء
وفوق جفونى رؤياى
التى قد حفظت دروسا .. دروسا
ورب استفاقت على جثتى الثورة القادمه

تعالوا نحاسبكم أيها الميتون
استفيقـوا

فانى كرهت السفر
وأوصدت خلفى الفصول العجاف
فـلا مهـرب

غير أن ترتوى مدية
وتلبس صدرا
وتزهر فى صاعق ملهم بالشرر
وما علموه الولاء الذليل
وليس له غير أن ينفجر

وديوان مى صايغ « عن الدموع والفرح الآتى » بقصائده المتحمسة حينا٠٠ الحزينة تارة ، والمشرقة أملا تارة أخرى يحملنا فى رحلة عبر ربـوع الارض المحتلة لنعيش لحظات مع الفدائيين المقاتلين المعرضين صدورهم للرصـاص الصهيونى الغاشم ، وتعالج القضية الفلسطينية من جذورها من يوم أن شعر الفلسطينى بدوره وعرف أن النصر لن يأتى إلا بقوة ساعده ، فترك الشعارات جانبا وابتعد عن الغوغائية ليسير قدما فى طريق الثورة المسلحة ، الثـورة التى أخرجت قضيته من جمود ران عليها سنوات :

كلمات بسيطة ٠٠ رقيقة ٠٠ أسلوب سهـل وجـذاب يتدفـق حمـاسة ووعيا ٠٠ كلمات تخفى تحت معانيها البسيطة قوة لا حد لها وعزيمة تشعرنا بمدى تأثر الشاعرة بالاحداث التى كانت بلدهـا مسرحهـا ، وثورتهـا على الأوضاع التى يرزح تحت وطأتها وطنهاالسليب :

أنكرنى ربى حين ذكرت بانى صنع يديه
فأنا طفل النابالم
يجرب فى البيت الابيض تقرير لجان الابحاث
أتدحرج فوق حضارته وأصير حديث العصر
عـلى الصفحـات

يعنينى تاريخ العالم
أتشكل فى ظل رصاص العالم
تنكرنى شفة الله

وإذا كان الشعر كخلق وإبداع هو انعكاسة العاطفة والشعور بما نعبر عنه بمعاني مختلفة وكلمات شتى فان ديوان مى « عن الدموع والفرح الآتى » هو مرآة صادقة تعكس لنا لا شعورا ذاتيا أو عاطفة شخصية بحتة ، إنما يصور لنا آلام بلد بأسره يكافح من أجل البقاء والحياة وتخط فى سجل الخلود نضال شعب يجاهد فى سبيل صنع وطن لأبنائه يخرجهم من الظلمات الى النور ويطرد عنهم شبح الجوع والتشرد .

وقد لعبت المرأة الفلسطينية دورا ايجابيا فى شأن قضيتها فبرغم الفترات العصيبة التى مرت بها وإحساسها الدائم بعدم الراحة والاستقرار ، لم تستسلم لليأس ولم تخضع لقوى الظلم بل سارت فى درب الكفاح الى جنب أخيها الرجل رافعة الرأس مطالبة بحقوق وطنها الجريح وحريتها المغصوبة وما مى صايغ إلا واحدة من عشرات الفدائيات اللواتى أشهرن نقمتهن فى وجه الطغيان فى عزم وصمود ، فكانت الكلمة سلاحها البتار التى توجهه الى صدر العدو وكان القصيد المتنفس لحرارة شعورها بالضيم :

يدميني صوتك يا وطن الجرح الراعف
يد ميني وقع السيف
حين انهد الأمل الباسق
وانحسر الضوء عن الكلمات إلا سمة النكهة
اوسعنى الرمق العاشق
حزنا صوفى اللوعة
من غير اسير يا وطنى
سيعاود ترتيب الأشياء
يا وطن الهم الزاحف
يا وطن الفقراء ، السجناء
المطرودين بلا أسماء
يا وطنى الطيب يا وطنى
آن اتهرأ فى القضبان
فلأن الانسان
فى القرن الحجرى العشرين
يولد فى الفجر النازف

لكن برغم مسحة الأسى التى نحسها ونحن نتصفح ديوان مى « عن الدموع والفرح الآتى » والألم العميق الذى يرسف فى أعماق كل كلمة ، وكل قصيد تضمنه الديوان الذى هو صورة من روح الشاعرة الفلسطينية ، فاننا نشعر أنها لم تتخاذل أمام نائبات الايام ، بل نراها أخذت من الامل سلاحا ومن الشعر قوة ، ومن الكلمة منارا تستدل به فى سنى النضال العصيبة . وإن كان الليل يسدل أستاره من فترة لأخرى عبر قصائد الشاعرة إلا أن شمس الأمل لا تفتأ أن تشرق لتنير طريق الغد .. الغد المشرق الذى ينتظره بصبر وثبات كل فرد من أبناء الامة العربية ليهل نوره بشرا ونصرا على أرض فلسطين المناضلة من أجل العزة والحياة :

ينفجر الشارع
يعبق بالنعناع وريح الدم
يركض يوم
ويسابق فى دورته اليوميه
أيام العام العاديه
فانا اليوم
احمل كل الدمع وكل الفرح القادم
أمسح عن وجه أبى النائم
أصنع عصرا يعلن عن ميلاد مسيح
ويسير على وجه الماء المشرع كل كسيح
فانفتحى يا ذاكرة العالم
لم اسقط حين تعثر قلبى فى الطرقات
إنى أشعلت الأرض فتيلا
لغد آت

ح. ب. ش.

نَدْوَةُ القُرَّاء

حول رحلة الى اسرة ابي «القاسم الشابي» .. وملاحظات اخرى ...

الحبيب محمد علوان

وقع نظري على ما جاء تحت عنوان : « شقيق أبو القاسم الشابي وابنه يكشفان « لليقظة » أسرارا جديدة عن حياته وموته » بتاريخ 6/1/ 1975 بالكويت · فشرعت في قراءته بمزيد من التهيؤ والتطلع ·· ولكن سرعان ما شعرت ـ وقبل الانتهاء من القراءة ـ أن التهيؤ والتطلع راحا يهربان مني ·· لأن كلمتي « أسرار » و « جديدة » كان لهما في هذا الحديث وضع « البناء » الذي أريد له انقيام على الرمال !! ـ بدون جهود مفيدة ، وبلا أساس ـ فلن يكون · ولهذا لم نحصل على « أسرار » ولا على « جديدة » ·

1 ـ لماذا العقبات وانعدام النتائج ؟ ·

وعندئذ طفق ذهني يلحظ أو يجمع « الأسباب » ـ ولا أقول الأخطاء ـ التي فرضت على « الحديث » خلوه تماما من النتائج المرجوة ، وبقي « العنوان » يدعيها ·! مما يشير الى انه وضع ـ متفائلا ـ قبل بداية الرحلة أو قبل نهاية « اللقاء » وأصر السيد « س·م » على التشبث بالعنوان بدون تحوير أو تغيير لأننا ـ القراء ـ سوف نسأله : ما هي الأسرار الجديدة التي كشفها لنا شقيق « الشابي » وابنه عن حياته وموته ؟!

ولو كان في « الحديث » سر جديد ، واحد ، لاستسمحت القراء ، واعتذرت للسيد « س·م» لاذكره اليهم مرة ثانية ·· ولعله يعتبر ما ذكره له السيد « عبد الحميد » من أن « الشابي » كان يساعده على نسخ ديوانه « أغاني الحياة » صديق له في « حامة الجريد » ـ بالجنوب التونسي ـ لا يذكر اسمه ·· سرا جديدا ·! لأن ذلك ذكر في مقدمة الديوان ، ولعله من « المفيد » لو عرف القراء

ـ المختصون ـ من هو هذا الصديق (1) ؟ وما هي ثقافته ؟ وهل تدخل لتغيير بعض الكلمات أو المعانى أو العناوين ، أو لترتيب بعض الأبيات داخل بعض القصائد ، أو بعض القصائد داخل الديوان ؟٠ ولماذا هذا الصديق بالذات ؟ اذ قد يفيد معرفة مثل « هذا » بعض الدارسين ٠

وهل يعتبر ـ أيضا ـ السيد « س٠م » ما ذكره له ابنه « جلال » من أن « الشابى » كان يعانى من تضخم فى القلب ، وهو سبب وفاته ، وليس بمرض فى الصدر ؟ ٠

لأن هذا معروف ـ أيضا ـ فى الكتب التى تحدثت عنه ، وكما أشار الى ذلك شقيقه المرحوم الأستاذ « محمد الأمين الشابى » فى المقدمة التى كتبها لديوان « أغانى الحياة » سنة 1954 ، وقد نشرت فى الطبعة الجديدة للديوان سنة 1970

أما ما جاء فى الحديث ـ بعد ذلك ـ فهو لا يخرج فى عمومه عن بعض الاستطرادات التى قد نستعين بها ، أو من خلالها على صياغة بعض الأسئلة ، أو توارد بعض الخواطر التى تفتح أبوابا جديدة للحوار ٠٠ لو كانت الرؤية واضحة ـ ولا أقول الرؤيا ـ والمهمة محددة والاحاطة بالمتحدث عنه ـ من خلال الدراسات السابقة بما فى ذلك آثاره ـ شاملة حتى نحصل على النتائج التى نطمئن اليها ، لرحلتنا أو لحديثنا ، عندما نتصدى لمثل هذه المهمات أو اللقاءات أو التحقيقات ، بحثا عن « الحقيقة » أو عن البقايا المجهولة لبعض الظواهر والقضايا ٠٠ فنكمل « النقص » أو نحدث تغييرا وتعديلا وتصحيحا ـ اذا لزم ـ فى السابق ٠ وهذا يتأتى على يدى من لهم خبرة ، ومعاناة ، واستيعاب لأساسيات التحقيق الأدبى أو السبق الصحفى ، به يقدر صاحبه على انتقاء الاسئلة واعدادها ملائمة لتوليد معلومات طريفة ، وأسرار جديدة ٠٠ فيكون فى مستوى « المشروع » الذى تصدى له تقدير للمسؤولية : ومراعاة لهذا يذكر الآتى :

---

(1) فى عدد خاص بأبى القاسم الشابى من مجلة « الفكر » التونسية ٠ يناير 1975 جاء ما يلى : « بقرية الشابية ، كان الشابى يجلس فوق رمالها البيضاء جاعلا فوق ركبتيه مخدة وكراسا وهو يكتب وأنا أملى عليه الديوان ، حتى رتبه فى ثلاث كراسات ٠٠ » المقال : « على هامش الذكرى » محمد الأزهر عبد الحميد الشابى ٠

أين التخطيط للرحلة ، والاعداد لها زمنيا وذهنيا ؟ ٠

المفهوم ـ مما قرأت ـ أن « فكرة » الالتقاء بأسرة « الشابى » خرجت من مجلة « اليقظة » (2) بالكويت ـ وحسب اطلاعى ـ لأول مرة يخرج الى حيز التنفيذ مشروع فكرة « الالتقاء بأسرة الشابى » لاستقصاء أو لمعرفة ما لم يعرف عنه بعد ٠٠

وقبل الرحلة من « س٠م » ورفيقه ـ الذى اختفى صوته تماما من الحديث ـ الى تونس عن طريق بيروت ، لهذا الغرض الصحفى ـ الأدبى المفيد ، لو تم على وجهه المطلوب وأتى بنتائجه الممكنة والمرجوة ، كان لا بد من التوقف لحظات أو ساعات قبل الشروع فى الرحلة من أجل الاتصال بالمستشار الثقافى الاستاذ الشاعر « الشاذلى زوكار » بسفارة تونس بالكويت ، لمعرفة الامكانات المتاحة هنالك والتى تساعد على نجاح رحلة « الالتقاء » الأدبية داخل تونس ٠ لأن الأستاذ «زوكار» على معرفة بالنشاطات الادبية والصحفية هناك من المحسنات، وعلى اتصال بنواديها وبجمعياتها الأدبية فهو الذى أنشأ « رابطة القلم الجديد » بالاضافة الى أن تونس أصبحت فى السنوات الاخيرة من البلاد النامية التى تبذل عناية كبيرة فى الاهتمام بالسياحة ، وما يلقاه الزائر من رعاية وتسهيلات وخدمات سياحية ، تستهدف راحته واطمئنانه واستفادته : متى راعى الدقة والنظام فى تحركاته ٠ ولو أخذ فى الاعتبار شىء من هذا ، لأمكن أن يضمن للرحلة الكثير من النجاح ٠ وعندئذ نتفادى الكتابة فى مطلع « الحديث » بهذا الاسلوب المتباكى الذى يذكرنا بـ« قفا نبك » : « لأول مرة خيل الينا قطعنا آلاف الكيلومترات من بيروت الى تونس سدى ، وأن البحث عن العنقاء ، والخل (أى الودود) أيسر بكثير من البحث عن أسرة الشاعر « أبى القاسم الشابى وكان يعز علينا أن نعود الى بيروت ، كما عاد حنين خلو الوفاض ، وبدون طائل ٠ » ٠٠ « عندنا من حيث أتينا والمرارة تعصر قلوبنا »٠

---

(2) عفوا لقد قرأت بصفحة « فكر وفن » بجريدة « الصباح » التونسية (السبت 25/I/75) حديثا فهمت منه : أن اللقاء بأسرة الشابى تم مع مجلة « الصياد » اللبنانية ٠ دون إشارة من « اليقظة » الى ذلك ٠! فالى من المقابلة اذن يا ترى ؟؟ لا سيما وفى الحديث ما يشير الى أن الرحلة ابتدأت من بيروت٠ أين الحقيقة ؟٠

ولماذا كل هذا النغم الحزين ؟! وهل نحن أمام هزيمة 1967 ؟، م هل احترقت روما ؟ إن التهويل فى غير مكانه يثير فى الطرف الآخر « الضحك » ويجرد الموضوع المتحدث عنه من قيمته الحقيقية ، لأن جدودنا تركوا لنا فى البلاغة الأساليب العربية قواعد ابتدائية : « لكل مقام مقال » ٠ لكننا نسمع كثيرا ـ ولا نحسن الاستماع ـ ونتكلم أكثر ، ولا نفعل الا القليل ٠! مع أن أسلوب اللغة العربية يعطى الأولوية فى الجملة لكلمة « الفعل » لكن بعض الصحافة العربية اعتادت التهويل ، والاثارة ، والبعد عن الأمانة فى مخاطبة الوجدان والعقل العربى ، فعم الضلال ، مثلما كثر الارتزاق بـ « الكلمة » والبعد بها عن « التنوير » ٠

ان الذى يقرأ « الحديث » يدرك ، وكأن السيد « س٠م » يريد أن يلقى بالمسؤولية على التونسيين الذين صادفهم بالمقهى ، أو بالشارع عندما لم يتصرفوا ـ اليه ـ بهذه الطريقة « السحرية » : « شبيك لبيك ، أسرة الشابى بين يديك » ! ما هذا ؟! ما هكذا « توكل الكتف » أيها الأخ ٠

ولعلك اطلعت على العديد من التحقيقات والاحاديث واللقاءات الصحفية ـ الأدبية وما لها من استعدادات ، ومن تهيئة ذهنية وزمنية ، حتى لا تنعدم النسبة بين « المصاريف » المادية وبين « المكاسب » المعنوية ٠

هل خطر على بال السيد « س٠م » تحديد موعد قبل الالتقاء بأسرة الشابى ؟ ٠

لأن المتعارف عليه فى المجتمع المعاصر ، حين نريد مقابلة شخص أو زيارته فى منزله ، نسعى أولا لتحديد « موعد » معه ـ مراعاة لكل الظروف ، وكل الاستعدادات ـ لا سيما اذا كانت « أسرة » كاملة ، وتفصلنا عنها آلاف الاميال ، ونحن نعلق على الالتقاء أهمية ما ٠٠ أو سبقا أدبيا ٠

لكن يظهر من « الحديث » لم يكن فى النية مراعاة ظروف الآخرين ٠! والفردية طالما حدت من نجاح مشروعاتنا ـ والزمن ، زمنه وحده ٠! حيث يقول : « كنا فى صراع مع الزمن ، وكان علينا أن نغادر تونس الى بيروت فى الغد ، ولم نكن قد عثرنا بعد على أى فرد من أفراد أسرة الشابى ٠ وصلنا تونس ظهرا ٠ »

اذن يظهر هنا عدم التخطيط للرحلة زمنيا ٠

2 ــ معالم « تنير » لم يلتفت إليها !٠

أ ــ كان فى الامكان الاستفادة من « نادى أبى القاسم الشابى » وهو على ما أعتقد يبذل عناية خاصة بالشاعر ــ الى جانب اهتماماته الاخرى ــ فقد أقيمت له عدة مهرجانات ، وفى مناسبات مختلفة ٠٠ والسيد « س٠م » أشار الى بعض هذا مدعيا لنفسه المعرفة أكثر بحياة الشابى ، وعلى بعض أبناء تونس الجهل بها ، الامر الذى حز فى نفسه مع رفيقه فقال : « على ان الذى حز فى نفوسنا أن كثيرا من أبناء تونس الخضراء لا يعرفون عن حياة شاعرهم أبى القاسم الشابى الذى يحتفلون الآن بذكرى وفاته الأربعين ، لا يعرفون الا النزر الذى لا يفى بضالتنا ولا يروى ظمأنا ٠٠ » وقال بعد ذلك ، وكأنه يرجم بالغيب أو كأن لاسئلته ذكاء خارقا ، أو هى المفاتيح لكل ما أغلق حول « الشابى » مستعملا تعابير مطلقة ، يبتعد عنها الانسان « المثقف » بل نصف المتعلم فيقول : « وكان كثير منهم يقلب شفتيه باستغراب حين نسأله عن أبناء « الشابى » بل أن بعضهم كان يقول والدهشة تعقد عقله (المعروف : الدهشة تعقد لسانه ، ولعل هذا من الاختراعات الجديدة فى الكليشية) وهل تزوج الشابى ؟ لقد كان مريضا ، ومات قبل الثلاثين ٠ ولا نعتقد أنكم تبحثون عن شىء موجود فى هذا العالم » ولعل التعبير الأخير بعيد عن طبيعة التونسى وعن ميله الى « الاعتدال » والمنطق ، وعدم المبالغة ٠

معذرة اذا سألت : هل جاء السيد « س٠م » يرغب « الالتقاء » بأسرة الشابى، وبدون موعد سابق ؟٠ أم جاء ليختبر أبناء تونس فيما يعرفونه عن شاعرهم ؟!

وأميل الى أن أكون لطيفا معه : الحق ، أقوله ، له : لا يعرف ماذا يريد ؟٠ ولا كيف يريد ؟ ٠ لأنه كان فى امكان أعضاء « نادى أبى القاسم الشابى » أن يدلوا بعثة مجلة « اليقظة » القادمة من الخليج العربى أو من الشرق العربى على أسرة الشابى أينما كانت بتونس ، وبدون دخول فى « دوامة » كما قيل : « ٠٠ لكن الدوامة التى ودعناها فى تونس العاصمة ، لم تنسنا ، بل أنها لاحقتنا على مدى كل هذه المسافة الشاسعة التى قطعناها بحثا عن أسرة الشابى فى مسقط رأسه ، هنا أيضا لاحقتنا الشفاه المقلوبة والدهشة ، ولم يستطع أحد أن يعطينا الجواب الشافى ٠ » وهذا لأننا نهرع للعمل بدون تخطيط ، فتأتى النتائج دون المؤمل ، عندئذ نهرع ثانية الى البكاء والتهويل ، ونلقى باللوم على غيرنا ، أو نوحى بذلك ٠

ب ـ كذلك كان فى الامكان الاستفادة او الاستعانة بالاستاذ « محمد الحليوى » وهو أحد اصدقاء الشابى والمغرمين به ـ والباقى على قيد الحياة ـ ومعرفته به متينة وبأسراره دقيقة ، حيث كانت بينهما رسائل متبادلة تخبر عن صداقة عظيمة ، أما الاستاذ « أبو القاسم محمد كرو » (3) وهو أول من درس « الشابى » وعرف به فى الشرق العربى فى ذلك الوقت من خلال كتابه الأول عنه « الشابى ٠٠ حياته وشعره » وله كتب أخرى عنه ٠

ج ـ الالتقاء بالأسرة ـ فى حدود ضيقة ـ كما لم يأت بجديد ٠٠

3 ـ عدم القدرة على توليد المعلومات ٠٠ وحيوية الحوار :

الاسئلة التى طرحت على الاستاذ « عبد الحميد » شقيق أبى القاسم الشابى لم تكن كافية لمعرفة ما يمكن ـ أو ما ينبغى ـ معرفته عن أخيه ، وهو الذى عرفه شابا : « ويصحبنى معه فى نزهاته » وهو ـ كما جاء فى الحديث معه ـ يعد عنه « الدكتوراه » وكان يجب أن نعرف ـ فى خطوطه العريضة ـ ماذا بقى عن الشابى يصلح لاعداد دكتوراه ؟ ٠ وماذا له من أسرار عن طفولته ، وتربيته ، وثقافته ، وعلاقاته ، وحياته الاجتماعية ، وعلاقاته بأسرته ٠٠ لننظر فى ذلك كله من خلال شعره ، رغبة فى التفسير السليم لشعره وارتباطه بحياته لا سيما وقصائد الديوان مؤرخة ٠

لأن « الشعر » لديه يعبر عن ذاته ويطهرها ، ولا يقوله إلا إذا ارتضاه ضميره:

شعرى نفاثة صدرى   إن جاش فيه شعورى
لولاه ما انجاب عنى   غيم الحياة الخطير

* * *

حسبى اذا قلت شعرا   أن يرتضيه ضميرى

كما ذكر السيد « س٠م » أنه التقى بالاستاذ « جعفر ماجد » وعرف منه بأنه أيضا يعد دكتوراه عن أبى القاسم الشابى ٠

---

(3) نشر له « دليل موجز » من مصادر الشابى ومراجعه ٠ مجلة الفكر « أبو القاسم الشابى » عدد خاص شهر ينابر ـ جانفى 1975 تونس

ولعله كان على السيد « س.م » أن ينتبه لأحد الدارسين ، ليسأله ماذا ترك أحدهما للآخر من جوانب أو فجوات ، سوف لن يتناولها بالدراسة وهى تصلح لاعداد دكتوراه ثانية ، فى بلد واحد ، وعن شاعر واحد ، وفى فترة زمانية واحدة ومن زميلين يدرسان فى كلية واحدة . اذا عرفنا أن انتاج « الشابى » المنشور ديوان شعر واحد هو « أغانى الحياة » ومحاضرة عن « الخيال الشعرى عند العرب » طبعت فى كتاب صغير ، ثم مذكراته طبعت تحت عنوان : « مذكرات الشابى » ومقدمة كتبها لديوان « الينبوع » لصديقه المرحوم « أحمد زكى أبو شادى » طبع بالقاهرة سنة 1934

واخيرا بعض رسائل بعث بها الى بعض الادباء والاصدقاء طبعت تحت عنوان « رسائل الشابى » .

لا يفهم من هذا ، التقليل من قيمة الشابى الادبية والفنية ، أو النظر اليه نظرة كمية لا كيفية . وانما من أجل التحديد ، وتوزيع الاهتمام ، وحتى لا تبقى اعتباراتنا واهتماماتنا باستمرار « فردية » !. أو نسمع الكلام دون الوقوف عنده لنختبر مدى قربه من مقاييس العقل والمنطق ، والدراسة العلمية .

أما عن ابنه المهندس « جلال » فكان فى الامكان الاستفادة منه ــ ونحن نعلم بأنه ولد قبل وفاة أبيه بتسعة شهور ــ لو كانت لدينا اسئلة محددة،أو تمهيد به تظهر شخصية الأب الشاعر ، فتتجمع له عن أبيه الخواطر وتتزاحم ويتهيأ عالمه الشعورى أو « اللاشعورى » ــ أيضا ــ ليفضى ببعض الأسرار او « الكوابت » أو التعليقات والتى سيكون قد استنتجها من خلال ما سمعه عن أو ، والده ، أو قرأه عنه أو رويت له بطريقة ما ، وقد نعرف منها علاقة « الشابى » بمن حوله ؟ وكيف كان يتعامل مع الآخرين ؟ وكيف كانوا يعاملونه ؟ لأنه ليس لنا من مرجع نتأمل فيه هذا ونعود اليه الا شعره و « الحساسية » نحو ما عداه والوجوم فى شعره قاتم ، لنستمع اليه يقول فى قصيدة « الأشواق التائهة » وقبل وفاته بثلاث سنوات :

يا صميم الحياة ! إنى وحيد مدلج ، تائه ، فاين شروقك ؟
يا صميم الحياة ! إنى فؤاد ضائع ، ضامىء ، فاين رحيقك ؟

* * *

يا صميم الحيـاة ! كم أنا في الدنيا غريب ! أشقى بغربة نفســي
بين قـوم لا يفهمـون أناشيـد فـؤادى ، ولا معـانى بـؤسـى
فاحتضنى ، وضمنى لك ـ كالماضى ـ فهذا الوجود علة يأسـى

بعد ذلك يمكن أن نخرج ببعـض المعلومـات من خـلال تصفحنـا لآثـاره « مخطوطة » لدى ابنه جلال . وقد نطلع كذلك على مكتبته ، وكيف كان يتعامل مع الكتب بين يديه ؟ هل يترك على صفحاتها بعض التعليقات أو الملاحظات أو علامة ما ؟ . وهل نجد كتبا ضمن ما تركه منها ، تبدو لأول وهلة غريبة عـن تكوينه الفكرى : « الثائر المتمرد » وعن شاعريته التى ترفض القيود والحدود .. يقول فى قصيدته « قلب الشاعر » قبل وفاته بخمسة شهور :

ههنـا ، الـف خصـم ثــائر خالد الثورة ، مجهول الحدود
ههنـا ، فـى كـل آن تمحــى صور الدنيا ، وتبدو من جديـد

ويقول مخاطبا « الشعر » فى قصيدة « يا شعر » :

فيـك انـطـوت نفســـى ، وفيك نفخت كـل مشاعـرى
فـاصـدح علـى قمـم الحيـاة بلوعتـى ، يـا طـائرى

أما لو تم « الالتقاء » بوالدة الشابى وبزوجته ـ والاثنتان على قيد الحياة كما عرفنا ـ ولكل منهما ظل فى شعره وأثر .. فلا بد لكل واحدة منهـا عنـه الأخبار أو الأسرار أو الحوادث أو الاقوال المأثورة . وباعتبارهما ـ كذلك ـ طرفان متقابلان : « أم » و « زوجة » ، كنا لا محالة سنخرج ببعض الاسرار عن حياة الشابى وموته ، ومهما كانت ضئيلة .. ومن خلالها نستطيع أن نتأمـل شعره وأن نحاول على ضوئها فهم وتفسير ما استعصى على ذلك .

ـ للحديث بقية ـ

بريد القراء

فيما يلي نتف ونماذج مما وصلنا من انتاج مراسلينا الكرام مع الاعتذار بضيق نطاق المجلة عن استيعاب ما وافانا منهم كاملا ٠

....

رحيل الى السمراء

شعر : بولبابة لطيفي

نورد من هذا القصيد أجمل مقطعين ، أولهما جاء وسطا والثاني ختاما ٠

....

تلوحين لي في الافق
بعيده ٠٠ كبعد الشفق
أسير اليك ٠٠
وأعرف أن ٠٠ وصولي احتمال
وقصة حبي خيال
وكل الاماني سراب
ودون لقاك ٠٠
جبال ضباب
ونهر دموع
وبحر غسق ٠

حملت اليك اشتياقي
وقلبا ٠٠ يسابقني للتلاقي
فلا ترفضيني ،
« ولا توصدي الباب دوني »
ولا تهدمي ما بنته الأماني ،
مددت اليك يدي
فمدي يديك الى
لأجتاز بحر الغسق
وأوقف سيل الدموع
وأنسى ليالي الارق ٠٠

الصوت المفقود

قصة ، بقلم : بنت البحر

....

أوقفتني وأنا أهم بالانسحاب • وصببت فى عينى نظرة عطوفا سائلة :

ـ لم نتوقف ولا نتقبل معا نفس المصير ؟

نظرت اليك بمرارة فادركت ما أريد •• كنت اعرف ان عملي كان له دوما سجان يضيق عليه بالخناق وان الضياع كثيرا ما ابعدنى عن الدرس ، ورمانى مع المرض فى الفراش •• قلت :

ـ الوصول لك ، فانت تعشقين الصعود • لا بد ان تصلى ••

كنت تحاولين زرع الثقة فى أرضى المجدبة •• ولكننى ابتعدت عنك •• رأيتك تواصلين الطريق فى اتزان وثقة رغم القلق الذى يعكر صفو عينيك •

تركتك وحدك تقفين أمام الورقة الحائطية فى بهو الجامعة ، وانتظرت •• حين رن الجرس جريت اليك بكل أمل الحياة •• وعاد صوت البوم يختلط بالضجة وبالصور والاضواء •• وعادت الحمى تلهب الاشياء •• ترمينى فى الزحام •• تدوسنى الاقدام•• وتعلو النيران•• وتهب الرياح•• وتبتلعنى ثم افيق على صوتك البعيد •• يأتينى مشفقا آسفا لى بعد ان انتحرت انت على الاوراق الملعونة ، ومضيت بعيدا ، وتركتنى بعد ان استحالت عودتى ، وانسدت الطريق •

هنا أمام نافذتى الفراغ يمتد حتى الافق ويتسلق السماء ، لتبدو خالية الا من هذا اللون الازرق الليلى بعد توارى الشمس•••الفراغ هنا يا أخت كبير ، يمتد الى كل مكان •• يزحف الى نفسى ، الى صحرائى ••

هكذا تركتنى ابتعد عن الشارع المزدحم ، وعن الاصرار والعناد وخطواتهم لا ترتفع عن الطين ، ولكنهم يسيرون •• يعرفون جيدا مسالكهم ، ولا يشعرون بطريقى المسدود •• لاننى فقدتك لاننى فقدتك يا أختى ، لاننى فقدتهم ، تهت فى صحراء ينهشنى فراغها ، تشققت حنجرتى ، تقرحت وفقدت صوتى •

الـرجـل والجـمـل والجـبـل

قصة ، بقلم : الناصر التومي

....

فى تلك اللحظة ارتج الجبل وسمع لارتجاجه دوى فقال الأب : لقد غضب الجبل لقد غضب الجبل والجمل لا يزال يصعد الجبل والرجل فى قبضته ٠

وصرخ أحد القرويين وقد وقف مع الجميع بدون حراك يبصـرون دخانـا يتصاعد من فوهة الجبل : الجبل يستعد لاطلاق حممه ٠

وقال آخر : لنرجع عن اعقابنا ٠٠ يا للجنون اننا سنهلك ٠

فقال عكروت البهلول : مجانين والله مجانين ملاعين والله ملاعين ٠

ونزلت الجماعة فى المنحدر وتعثـر البعض فسقطـوا ، وتعثـر البعض فى البعض وفقدوا توازنهم وتدحرجوا ولم يبق منهم أحد يمشى على رجليه ولم يستقروا على سفح الجبل الا بين المـوت والحيـاة اما الجبـل والرجـل والأب وعكروت البهلول فبقوا فى صعودهم المستمر للجبل الـذى لا يـزال يتمطى فتبتعد نهايته وقد سكت الرجل عن الكلام واسلم قيادته لسجانه وسكت الأب ولم يبق الا عكروت البهلول يردد : مجانين والله مجانين ملاعين والله ملاعين مجنون هذا الجبل ملعون هذا الجبل مجنون هذا الجمل ملعون هذا الجمل مجنون هذا الرجل ملعون هذا الرجل مجنون هذا الأب ملعون هذا الأب مجانين والله مجانين ملاعين والله ملاعين ٠

ـ لا نعرف هل سيطول الصعود أم لا ، كما لا نعرف هل يكف الجبـل عن التمطى أم لا ٠ قد يصل الجمل الى قمة الجبل وقد لا يصل ٠ هل سيلحق الأب بالجمل أم لا واذا التحق به هل يقدر على افتكاكه من ساجنه أم لا ٠ نحـن لا نعرف متى يكف البهلول عن قذف لعناته يمنة ويسـرة على الكائنـات الحيـة والميتة ٠ نحن لا نعرف الا انهم الى الآن على حالهم هذا باقون ٠

الانقبـاض

قصة ، بقلم : عزوز حسين

....

الضجيج الهائل والقيم المنهمك فى مناوراتـه العـاطفية محمـر الوجـه والضحكات تخز اذنى والدنيا تدور وانا أدور ·· جذبت ورقة ورسمت خطين متوازيين وذكرت أبى « عيشة كلاب ·· لا خدمة ولا مصوار » ·· وأنا لا زلت أحلم بفيلا « فى المرسى » و « فرخة تعمل الكيف » وسيـارة حمـراء طويلة كانتظارى ·· وأبى لا يزال ينهق كحمار جحا « الشر والشمنطر · لا دار ·· ولا خدمة لا مصوار ·· »

رسمت خطين آخرين « لاتـر » ليه عايش أمشى أدفن روحـك خير ·· « لاتر » أفهم قدرك اقبل ما يـ ·· المسحة والفاس بزايد وأرض الله واسعة وعريضة ·· »

وضمت يداى رأسى ·· العرق نقط صغيرة على جبينى وفى ابطى رائحـة شاذة خططت سطورا أخر ··

ـ صـالى ·

هزت عينى وحاولت الابتسام ثم احنيت وجهى ··

ـ ساى فيد ؟··

وهززت عينى ثانية ولم أقدر على الابتسام ··

ـ ساى فيد ؟

وتحول وجهى الى كعبة طماطم فاسدة ··

ـ وى

وجلست ضاحكة

ـ اشنوة تكتب ؟··

ـ لا ·· لا ·· حتى شىء ··

وامتدت الاصابع المخضبة بالحمرة بقطعة الحلوى ·

ـ مارسى ··

ازداد وجهى احمرارا ·· وارتفعت درجة الحرارة فى كامل جسمى ··

ـ تعرف ؟ حقة أنا لبارح ··

عدلت سروالها باشارة من زميلتها فى المقعد الآخر ·· وغبت أنا فيما تحت تحت الطاولة ·· ولما رفعت رأسى وجدتها تنظر الى باسمة ··

أضواء الفكر

♦ المكتب الجديد لاتحاد الكتاب التونسيين :

بعد الجلسة العامة التى عقدها اتحاد الكتاب التونسيين يوم 1975/12/29 وتم فيها انتخاب الهيئة الجديدة بالاقتراع السرى . التأمت يوم 5 جانفى الماضى هذه الهيئة الجديدة لتكوين مكتبها وتوزيع المسؤوليات بين اعضائها فكانت النتيجة كما يلى :

- الرئيس : محمد مزالى
- مساعده : محمد العروسى المطوى
- الكاتب العام : مصطفى الفارسى
- مساعده : سمير العيادى
- أمين المال : البشير بن سلامة
- مساعده : محمد فنطر
- نور الدين صمود : عضو
- الميدانى بن صالح : عضو
- الطيب العنابى : عضو
- عبد العزيز قاسم : عضو

♦ وفاة الاديب المصرى رضوان ابراهيم :

فى عيد الاضحى الماضى وافى الاجل المحتوم الاديب اللامع رضوان ابراهيم وهو فى أوج نشاطه وخصبه . وهو يعد من أصدقاء تونس وكتب فى مجلة « الفكر » مرات عدة آخرها مقال وصلنا منه بعنوان « ابن خلدون بين أيدى الدارسين » سنتولى نشره فى عدد مقبل ، كما صدر له بتونس أيضا كتاب عن « نظريات ابن خلدون » مترجما عن الروسية ، ومن كتبه أيضا « جراح شعب » و « أزمة التعبير الادبى » و « شعراء العرب المعاصرين » و « تيسير مقدمة ابن خلدون » . رحم الله الفقيد وجازاه بما قدم للفكر والادب أحسن الجزاء .

♦ ندوة أدبية بدار الثقافة « ابن رشيق » :

بمناسبة صدور كتابين للاديب محمد الصالح الجابرى فى أجل متقارب عقدت فى أواسط الشهر الماضى ندوة فى دار الثقافة ابن رشيق ساهم فيها السادة : عز الدين المدنى للتعريف بالمؤلف ، ومحمد مواعدة بعرض رواية « البحر ينشر ألواحه » ، وعبد الواحد ابراهم بعرض كتاب « القصة التونسية نشأتها وروادها » . كما شارك فى النقاش عدد من الحاضرين .

كتب وردت على المجلة

★ **كتب مهداة من أصحابها تقبلناها بالشكر والامتنان مع رجاء أن نراهم مواصلين للانتاج والعطاء :**

- « طرننو » مجموعة قصصية لمحمد رشاد الحمزاوى ·
- « مجمع اللغة العربية بالقاهرة » هـو موضـوع أطـروحة بالفرنسية أهدانا نسخة منها محمد رشاد الحمزاوى وهى من نشر الجامعة التونسية وصفحاتها تبلغ 662 ·
- « قصر هلال ومعركة التحرير » دراسة تاريخيـة فى 127 صفحة وضعها ونشرها أحمد بكير محمود ·
- « ديـوان المـدنى » (الجزء الثانى) وهو المجموعة الثانية لأشعار محمد الهادى المدنى · منشور من الـدار التونسية للنشـر ·
- « عقيـدة البعـث فى الاسـلام » من سلسلـة الدراسات الاسلامية التى ينتجها معهد البحـوث التـابع للجـامعة · وكذلك أهدانا نفس الباحث الكريم فصلـة من النشـرة العلمية لكلية الشريعة تتضمن دراسة له عن « التجديد فى التفسير » ·
- « عن الدمـوع والفـرح الآتـى » مجموعة شعرية للاديبـة الفلسطينية مى صايغ ·
- « حـب » للاديبة غـادة السمـان وهو من نشر دار الآداب البيروتية ·
- « نحن والاسلام » مؤلف بالفرنسية من طرف مارى كارى ، وصادر عن دار الفكر العالمى بباريس ·

★ **وصلتنا أيضا الكتب التالية من الدار التونسية للنشر :**

- « الصـراع المـذهبى بافـريقية الى قيام الدولة الزيرية » تأليف : عبد العزيز المجدوب ·
- « عطشان يا صبايا » مسرحية من وضع سمير العيادى ·
- « حياة بسيطة » رواية ألفتها بالفرنسية سعاد ڤلوز ·
- « رشـاد » رواية أخرى هى أيضا بالفـرنسية من تأليف : عائشة الشايبى ·

الفهـرست

العدد 5 ـ فيفرى 1976 ـ السنة الواحدة والعشرون

الفكر

مجلة ثقافية

تصدر بتونس شهريا
مؤسسها ومديرها المسؤول
محمد مزالى

رئيس التحرير : **البشير بن سلامة**
سكرتير التحرير: **عبدالواحد براهم**
الادارة : 13 نهج دار الجلد ـ تونس
تليفون : 200.237
الحساب الجارى : 33769 ـ تونس
العنوان : صندوق البريد 556 ـ تونس

- تصدر مجلة الفكر عشر مرات فى السنة وتحتجب فى شهرى أوت وسبتمبر
- قيمة الاشتراك السنوى :

اشتراك عادى بتونس والبلاد العربية 3 دنانير .
اشتراكات بالخارج 3،500 ثلاثة دنانير ونصف
اشتراك الانصار د 5 دنانير

- الاشتراكات يرسل معلومها فى حوالة بريدية باسم المجلة أو يصب فى حسابها الجارى : 337.69 ـ تونس
- الرسائل لا ترد نشرت أم لم تنشر
- المراسلات تكون جميعا باسم :
مدير مجلة « الفكر »
صندوق البريد عدد 556 ـ تونس

EL-FIKR - Revue mensuelle culturelle 21° Année N° 5 Fev. 1976

طبع وحفر الشركة التونسية لفنون الرسم 20 نهج المنجى سليم ـ تونس